INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA DE LA VERDAD

proyecto editorial



FILOSOFÍA

[hermeneia]

◆

directores

Manuel Maceiras Fafián
Juan Manuel Navarro Cordón
Ramón Rodríguez García

INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA DE LA VERDAD

Miguel García-Baró



Diseño gráfico
esther morcillo • fernando cabrera

Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

ISBN: 978-84-975691-0-1

Impreso en España - Printed in Spain

Índice

Prólogo

1 Introducción

- 1.1. La filosofía y su ideal
- 1.2. Primera noción de la metafísica como teoría de la verdad
- 1.3. El muy especial carácter apriórico de la teoría de la verdad

2 Diálogo con Platón

- 2.1. Platón, Sócrates y Teeteto
- 2.2. Protágoras
- 2.3. La sensación y la conciencia
- 2.4. Las apariencias y lo en sí
- 2.5. Conocimiento, verdad, ser y juicio
- 2.6. El imperio del movimiento
- 2.7. Naturaleza, absoluto, finitud
- 2.8. Una teoría sobre el sentir
- 2.9. ¿Hay sensaciones erróneas?
- 2.10. Sensación e interpretación
- 2.11. Protágoras y Nietzsche
- 2.12. El Ultrahombre
- 2.13. El sentido

2.14. La memoria

2.15. Percepción e intencionalidad

3 El sentido común y el escepticismo

3.1. Lo que parece decir el sentido común

3.2. Las consecuencias naturalistas del sentido común

3.3. El escepticismo

3.4. Mapa general de la teoría de la verdad

4 Diálogo con el empirismo clásico

4.1. El innatismo

4.2. La crítica del innatismo

4.3. Las ideas

4.4. La experiencia

4.5. Las ideas simples de cualidades primarias

4.6. Las ideas simples de cualidades secundarias

4.7. Las ideas simples de reflexión

4.8. Las ideas complejas

4.9. Las últimas imposibilidades del programa empirista de Locke

4.10. La base del fenomenismo: la crítica de Berkeley a las ideas generales y abstractas defendidas por Locke

4.11. El fenomenismo triunfa del representacionismo

4.12. Las nociones, las sustancias, las causas y la creencia. El debate entre Hume y Berkeley

5 Vuelta a la Academia platónica, con una breve estancia en Cambridge

5.1. Entidades sensibles y entidades comunes

5.2. Introducción a la teoría de lo falso

5.3. Doxa y episteme

5.4. El problema de los "portadores de verdad"

5.5. La intuición

5.6. La razón

5.7. Idea del objetivismo absoluto y de su verdadero alcance filosófico

5.8. La defensa del objetivismo absoluto presentada por Moore

5.9. Reducción al absurdo del objetivismo absoluto en la versión de Moore

6 Tercera navegación de la teoría de la verdad

6.1. En qué ha consistido la segunda navegación de la filosofía y qué permite augurar una tercera

6.2. La crítica cartesiana del realismo

6.3. La recaída de Descartes en el realismo

6.4. Las posibilidades que el cartesianismo legó a la metafísica moderna

6.5. Vida transcendental

6.6. Los supuestos básicos del análisis fenomenológico

6.7. El yo puro

6.8. Cuerpo transcendental

6.9. Una ojeada sobre la variedad de la vida intencional

Prólogo

El convencimiento más fuerte y más claro que tiene el autor de este libro respecto de la filosofía es que sólo se la puede aprender (y enseñar) practicándola.

Ningún conocimiento lo es de verdad si no ha sido originalmente adquirido o apropiado por uno mismo. Pero este proceso de aprendizaje exige partir de la conciencia lúcida del lugar en el que el aprendiz se encuentra, de modo que él mismo descubra lagunas y debilidades en el sentido de las cosas con las que empieza contando y que piensa que le rodean indudable y firmísimamente. De aquí que la apropiación del conocimiento consista principalmente en descubrir la fuerza explicativa de una idea, tratar de vivir de ella y comprobar luego que esto no es posible. Se aprende superando posiciones interesantes que por un momento se han adoptado, pero que no pueden hacer frente a los ataques de la realidad.

Otra convicción muy arraigada en mí es que el pasado de nuestra historia filosófica contiene tesoros que cada vez nos son más desconocidos. Y el gozo de ellos requiere la guía de alguien que los haya disfrutado y que crea que es evidente que todavía los necesita cualquier pensador de hoy para poder llegar a ser una voz propia y no frívola.

Dedico este libro a Juan Miguel Palacios, cuya extraordinaria labor en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense nos ha permitido a muchos vincularnos, a través de las generaciones, con la enseñanza de los grandes maestros madrileños de nuestro siglo. Palacios ha pensado pacientísimamente con nosotros, sus estudiantes, y no sólo nos ha transmitido su anhelo de reforma universitaria, sino que, sobre todo, nos ha dado una lección moral inolvidable, por la que yo, al menos, estaré siempre en deuda con él.

1
Introducción

i.i. La filosofía y su ideal

Las descripciones no valen nunca lo que valen las experiencias. Describir qué es la filosofía es aún más inútil que describir una obra de arte, cuando de lo que se trata es de saber auténticamente en qué consisten una y otra. La descripción y la definición viven de la experiencia, y no al revés.

Y, sin embargo, no es posible dar un paso en la experiencia de la filosofía, ni cabe formarse un concepto de ninguna de sus partes, como no sea comenzando por considerar en general la idea de la filosofía. Considerémosla, sin embargo, introduciéndonos a la vez en la experiencia de la filosofía.

Con la expresión idea de la filosofía me refiero a lo que la filosofía debe ser. La mejor (e incluso la única) definición de la filosofía consiste en precisar lo que busca, en señalar qué ideal la guía. Por esto, captar provisionalmente la naturaleza de la filosofía no sólo no tiene por qué ser enfrentarse a una mera descripción o definición, sino que no consiste jamás en una cosa así. La única descripción o definición que se puede ofrecer sobre la naturaleza de la filosofía es ya un fragmento -y muy importante- de experiencia filosófica.

Conviene, ante todo, fijar la atención en que los ideales no guían a las cosas inertes ni a los animales irracionales, sino sólo a las personas, a los seres racionales. Y no en general a cualquier ser racional, sino, específicamente, a las personas limitadas, imperfectas, finitas.

Porque dejarse guiar por un ideal significa aspirar a una meta deseada, lejana y trabajosa. Y para ello hay que empezar por representársela de alguna manera; hay luego que vislumbrar que no es del todo inasequible; hay que asistir, seguidamente, a cómo se enciende el anhelo por llegar a conseguirla; y, finalmente, se debe deliberar sobre los medios que mejor conducirán al objetivo, y se irán tomando resoluciones que poner en práctica unas tras otras. Todo lo cual carece de sentido si la persona en cuestión es infinitamente sabia, poderosa, buena y feliz. Sólo tiene ideales el que, además de no ser

perfecto, posee, siquiera, una oscura noción de que no lo es.

Si tenemos en cuenta esto, vemos entonces que el problema de la idea de la filosofía es, más bien y sobre todo, el de caracterizar una modalidad posible de la existencia de las personas que se reconocen limitadas. Dicho de otro modo: la idea de la filosofía es, fundamentalmente, el ideal de cierto tipo posible de la existencia humana.

El camino más breve para señalarlo es decir que la filosofía es teoría universal, radical y sistemática. Pero la cuestión, como sabemos, no está en presentar definiciones.

¿He hecho hasta ahora algo distinto de afirmar unas cuantas tesis, sin aducir en absoluto las razones que las fundamentan -y que debo de creer que fuerzan a que haya que admitir lo que vengo diciendo-? Verdaderamente, parece que no he justificado que haya necesidad de definir la filosofía por su ideal, sino que, simplemente, he asegurado que es así.

Pero tratemos de ponernos en la posición opuesta. Pensemos por un momento que no haya que definir la filosofía únicamente por su ideal, y, por consiguiente, como tratándose de un tipo posible de la existencia humana en tanto que gobernada por ideales. ¿Desde qué otra perspectiva podríamos describir o definir lo que es la filosofía?

Somos, claro está, libres para designar con la palabra filosofía cualquier objeto. No faltaba más. Es lo que nos sucede absolutamente con todas las palabras. La etimología nos orienta en el sentido de que filosofía es amor o deseo o afición a la sabiduría; en todo caso, una cierta distancia, nada indiferente, respecto de la sabiduría. Pero a quien recorre de una ojeada la historia de la filosofía le puede muy bien parecer que, a lo largo de ella, ni siquie ra se ha mantenido invariante este significado etimológico de la palabra. Amor a la sabiduría es una denominación demasiado modesta para cosas tales como el sistema de Hegel, que pretende ser la exposición de lo Absoluto desde lo Absoluto mismo. Y, en el extremo opuesto, es difícil pensar que amen la sabiduría quienes creen, como algunos sofistas antiguos, que consiste en saber que no la hay. O, para seguir con los ejemplos, quizá se tendrá la impresión de que se exagera si se dice que quienes definen la filosofía como el análisis lógico-lingüístico de los enunciados de las ciencias, sostienen que en esta ocupación consiste el ejercicio de amar la sabiduría. Otras palabras han corrido menos aventuras por la historia que la palabra filosofía, sin duda.

¿A qué carta nos quedaremos, si intentamos renunciar a considerar la filosofía como el ideal de cierto tipo posible de la existencia humana, y queremos restringirnos a definirla

sometiéndonos a la noción que de ella dan los diccionarios o las autoridades o los que dicen que son filósofos, o, más sencilla y directamente, el que aparece en el aula como profesor de filosofía?

Hay aquí un fenómeno muy interesante. Y es que si pensamos en someternos de este modo a lo que se nos diga, ya el mismo uso corriente del término filosofía nos pone sobre aviso para que no obremos así; en definitiva, para que preguntemos (nos preguntemos) si de verdad la filosofía es o no lo que se nos está diciendo. A diferencia de lo que ocurre con las palabras física, matemáticas, historia, quien decide en este caso sobre si la filosofía es de verdad lo que a uno le proponen como definición de ella, es, forzosamente, uno mismo; y su medio para hacerlo será examinar si la opinión que le transmiten está o no suficientemente fundada. De modo que ya el uso cotidiano de la palabra filosofía contiene este elemento inseparable: que allí donde se trate de filosofía, empezando por su propia definición, hay que estar totalmente en guardia para no dejar pasar opiniones infundadas o de fundamento insuficiente.

Llamamos opinión suficientemente fundada, o bien a una que trae ella misma consigo su porqué, su razón, o bien a una de la cual es posible, al considerala, descubrir o reconstruir su razón. Cuando una opinión está suficientemente fundada, nuestra capacidad de preguntar por sus razones queda, por así decir, satisfecha y en reposo.

Piénsese ahora en lo que esto implica. No otra cosa, sino que lo que marca a la filosofía es el ideal de hallar absolutamente todos los porqués importantes, o, más en general, todavía, todos los porqués preguntables. El ideal de no dar nada por supuesto, de no dejar nada sin examen minucioso de sus razones; el ideal de no dejarse someter ni a una definición dada por alguna instancia ajena a la propia filosofía. El ideal, pues, de ser la actividad máximamente libre, a la vez que máximamente responsable.

He aquí una posibilidad para la existencia, y, por cierto, una posibilidad límite. Para que realmente la haya -como la hay-, no se necesita suponer que exista respuesta para una interrogación tan enorme (¿no acabamos de decir que el ideal filosófico es el de no suponer nada sin más trámites?). La filosofía no consiste tanto en responder cuanto en preguntar adecuadamente; o, mejor dicho, tiene que mirar primeramente tan sólo por la profundidad de la pregunta, porque el trabajo de buscarle respuesta -que, por cierto, también es sobre todo interrogativo- siempre viene en segundo lugar. Los supuestos peores, más inadvertidos, más indignos de la filosofía, son los que se introducen subrepticiamente en las preguntas orientándolas y, sobre todo, limitando su alcance y su persistencia.

Tampoco importa nada para la realidad de la filosofía el hecho de que a un hombre que conciba este ideal le atraiga o le repugne la tarea filosófica. Lo único que sí importa es comprender que siempre, necesariamente, entre las posibilidades de la existencia quedará espacio para ésta tan peculiar -y quizá tan heroica-: vivir orientada por el ideal de la verdad plena, es decir, de la pregunta insobornable. Y es que negar que quepa la filosofía así entendida equivaldría a la pretensión de haber descubierto ya la respuesta a la interrogación que plantea la propia filosofía -luego significaría, contradictoriamente, haber vivido filosofando, como ya observaba Aristóteles.

1.2. Primera noción de la metafísica como teoría de la verdad

La metafísica trata simultáneamente de varios problemas; pero no es muy difícil vislumbrar desde el principio en qué dirección se encuentra su unidad profunda. La problemática más propia de la metafísica es el ser. Y ello en los dos sentidos fundamentales siguientes.

En primer lugar, la metafísica trata de explorar qué quiere decir verdaderamente ser, esta palabra -y quizá esta experiencia- tan básica, que impregna todo el lenguaje de múltiples maneras y parece recoger, con increíble sencillez, el misterio decisivo: la diferencia respecto de la nada.

En segundo lugar, la metafísica intenta decidir qué cosas existen verdaderamente y cuáles otras, o bien existen de manera más débil o impropia, o bien son ficciones de la imaginación del hombre.

Salta a la vista que los dos ámbitos de temas mencionados tienen esencialmente que ver el uno con el otro. Al explorar el significado de la palabra ser es perfectamente posible encontrarse con que, más que con un significado, da el investigador con una multitud de ellos, o sea: con múltiples modos de ser. Cabe, incluso, que esta variedad se deje clasificar, por ejemplo, en alguna manera que termine por querer decir que uno o varios de tales modos son más importantes que los restantes, o que están a la base de los demás. En tal caso ocurrirá que habrá, sea ello como quiera, grados de ser, más y menos de ser, además de variedad de ser.

Si sucede algo de este estilo, es decir, si las cosas manifiestan que hay muchos significados de la palabra ser, sólo indirectamente reconducibles a cierta unidad de significación, entonces se dispondrá ya de un criterio clasificatorio para decidir qué cosas hay propiamente y en cuántas esferas hay que escindir todo lo que está fuera de la nada.

El tercer problema principal de la metafísica es el de la posibilidad y los tipos del conocimiento, o, con otras palabras, el problema de la verdad. Y, aunque pudiera parecer a primera vista que esta tercera cuestión es menos importante, menos general que las anteriores, y que está situada en un nivel muy distinto, mal relacionada con las otras dos, tampoco es difícil notar en seguida que ésa es una impresión no justificada. Quizá la realidad sea que el problema de la verdad alcance dimensiones más profundas de la temática metafísica que los temas del significado del ser y la delimitación de lo que existe y las esferas en que se contiene.

Porque sólo por la virtud de la verdad se está en claro o se permanece en la confusión a propósito de cuantas realidades existen. Aún más: si intentamos concebir el universo de lo existente borrando de él la verdad, de inmediato percibimos que se nos pide pensar lo más impensable. La existencia del hombre es del todo ininteligible separada de la verdad. Una vida humana sin nada que ver con la verdad no es una vida en permanente estancia en el error; ni siquiera es una oscuridad impenetrable; es, sencillamente, lo más opuesto a la vida humana. Existir por completo ajeno a la verdad es no sentir, no discernir nada de nada, no entender nunca nada, no tener jamás ningún problema, ninguna duda; pero ni siquiera ninguna incomodidad, ninguna conciencia de necesidad o de felicidad. Realmente, de lo que se trata en el intento de pensar semejante vida humana es de apagar absolutamente la conciencia, y esto significa: hacer desaparecer el sentido y el sin sentido, el mal y el bien, el placer y el dolor, el deseo y el miedo.

Pero nos quedamos muy cortos cuando creemos que eliminar la verdad del universo es sólo pensar un mundo sin hombres. Eso es lo que hace todos los días el paleontólogo. Y también nos quedamos cortos cuando queremos, advertidos de esta objeción, retroceder en el tiempo a una situación más primitiva. Quitar la verdad del universo no es tampoco pensar un mundo de antes de toda vida animal (es decir, de toda vida que siente y busca); ni siquiera es pensar un mundo sólo poblado por ciertas moléculas y del todo deshabitado por seres vivos. También este pensamiento es la constante hipótesis de trabajo de los físicos y los químicos. Y no se trata, ni mucho menos, de empezar con la solemne tontería de decir algo que se parezca a que antes del hombre no pudo empezar el universo a ser.

Eliminar la verdad de la realidad significa borrarle su sentido y su sin sentido. Declarar que, de suyo, lo que existía antes de que hubiera hombres o animales carecía de sentido, o sea, que no hubiera podido ser entendido por nadie, si por milagro alguien hubiera atisbado una escena del Carbonífero. Hasta tal punto no podría entender nada el

viajero del tiempo, que ni siquiera comprendería que aquello que veía era un caos ininteligible. Allí, sencillamente, no habría, según la hipótesis -cuya dificultad empieza, seguramente, a destacarse ya mejor-, nada de nada que sentir, que afirmar, que negar; nada que a nadie, por loco que estuviera, pudiera interesarle, problematizarle, asustarle.

La realidad sin la verdad -en esta acepción radical de la palabra- es, justamente, como acabo de decir, nada de nada. Por esto es por lo que el problema de la verdad coincide con el problema de la manifestación de la realidad, del brillo de la realidad, de su sentido.

Pero todavía más que esto. El ejemplo en el que acabamos de detenernos significa, si bien se mira, que lo que no cabe hacer es separar tajantemente la realidad de este su brillo peculiar, en el que metafóricamente recogemos lo que para el hombre es el sentido. El ser y el sentido del ser están inextricablemente unidos, según enseñan las reflexiones que hemos introducido. Ser y aparecer, manifestarse, revelarse con al menos algún sentido, son dos cosas que más bien se nos muestran como una sola.

Ya esto justificaría plenamente que la temática de la verdad -al menos en alguna acepción muy básica de la palabra verdad- estuviera incorporada a la metafísica, a la investigación del ser. Pero todavía hay más, y este más parece inclinar la balanza de la importancia, de la máxima generalidad en la interrogación, del lado del tercer ámbito problemático de la metafísica. Me refiero al hecho indudable, masivo y terrible de lo falso.

No cabe exagerar el interés y la dificultad y las consecuencias que rodean el fenómeno de que hay lo falso, la falsedad, la ilusión. Esto es: que no todo lo que parece que es, es realmente. De manera que, si acabamos de vislumbrar que el ser es muy difícilmente separable del sentido del ser, del aparecer del ser, ahora sobreviene la paradoja de que se diría que aparecer es una noción inmensamente más amplia que la noción de ser. ¡Hasta lo que no es puede aparecer y engañar! O, al menos, esto diría la conciencia desprevenida, si se la solicita a dar una explicación de que seamos sujetos de errores e ilusiones.

Todo sería -diría la conciencia ingenua- mucho más claro, si el ser y el aparecer fueran las dos caras de la misma moneda, los dos aspectos de la misma cosa. Pero la perplejidad viene ahora del lado de que se tiene al pronto toda la impresión de que el ser se baña, por así decirlo, en el mar del sentido. Diríamos que el ser flota sobre el submundo del sentido, habitado por toda clase de fantasmas. Entre la nada y el ser, las

aguas primordiales del sen tido: lo que se entiende, pero es falso; lo que se teme, cuando en realidad no existe; lo que se disfruta, y no es más que humo; la esperanza que hace vivir referido todo el hombre a un objetivo completamente ilusorio.

Desde esta perspectiva, la verdad y la no verdad, indudablemente, urgen como problemas mucho más graves y más hondos que los que arriba mencionábamos. Por otra parte, una teoría suficientemente poderosa sobre la verdad y la no verdad parece que habrá de concluir por ser un arma extraordinaria en las manos de quien desea aclarar el significado del ser y las variedades y los límites de lo que hay. Luego he ahí otro aspecto desde el que vuelve a insinuarse la importancia incomparable de la cuestión de la verdad.

Mas, con todo esto, aún queda mencionar el cuarto género de los problemas de la metafísica. Y con él vuelve a acontecer que una primera mirada distraída pensará que estamos reuniendo en un mismo título cosas dispares, quizá obedeciendo nada más que a las inspiraciones recibidas de tal o cual sistema de filosofía, o de la historia de la cadena enorme de esos sistemas y antisistemas.

El cuarto tema metafísico es el hombre mismo. Pero no porque, al ser todos nosotros hombres, estemos vital e inevitablemente interesados en nosotros mismos, mejor que en cualquier otra esfera de realidades. Para nada se trata de una razón de esa índole. Lo que sucede es que la inmensa importancia del problema de la verdad obliga a plantear en la metafísica el tema de la esencia del hombre. Lo falso, lo malo, lo ilusorio, que no sólo no hemos podido alejar de la teoría del ser, sino que parecen habérsenos alojado en su subsuelo mismo, indican rotundamente que el ser tematizado por nosotros se halla comprendido en el marco de la finitud.

Incluso la impresión que habrá que haber recibido de las consideraciones pasadas es que aquí no se trata sólo de que una comprensión -la nuestra, en todos los casos- del ser sea posible o esté llevándose ya a cabo desde la finitud. Más bien se tenderá a pensar que la radicalidad del problema del sentido, lo falso, lo malo y lo ilusorio muestra que la noción misma del ser está de suyo, por decirlo de alguna manera, en la constelación de la finitud. Es decir: que sólo hay ser a consecuencia del acontecimiento más radical de todos: la finitud, la posibilidad de errar, el límite, el anhelo, la libertad en precario.

A ciencia y conciencia he empleado repentinamente tantos términos, cuando sólo parecen justificables para este lugar unos pocos de ellos. Pero conviene obrar así, para no minimizar la problemática real por motivos de torcida didáctica.

1.3. El muy especial carácter apriórico de la teoría de la verdad

Toda teoría filosófica del conocimiento que se desarrolle como una teoría psicológica es necesariamente escepticismo.

Esta tesis es en realidad una conclusión que depende de otra afirmación más general: que toda teoría filosófica de la verdad que se desarrolle como una teoría empírica es necesariamente escepticismo (ya se trate de una sociología del conocimiento, o de una biología del mismo).

La prueba de estas aserciones la aportó concluyentemente David Hume hace dos siglos y medio; pero, desgraciadamente, parece que el mundo científico, o incluso, en general, el mundo cultural, está firmemente decidido a desoír las enseñanzas de la filosofía moderna. En lo cual, por otra parte, manifiesta no sólo ser olvidadizo y perezoso, sino contradictorio; pues las fuentes teóricas de las que realmente depende la estructura cultural del mundo de la vida contemporáneo son ininteligibles si no se las interpreta como sostenidas en la asimilación de al menos algunas entre esas enseñanzas.

Que no hay teoría filosófica empírica del conocimiento que no sea esencialmente escepticismo es un conocimiento que no está sólo en el comienzo de la tradición platónica de la denostada metafísica occidental, sino que se halla igualmente en el umbral de todas las escuelas filosóficas de Grecia -con exclusión del epicureísmo y, claro está, del pirronismo y el probabilismo-; y es la primera palabra de toda la metafísica medieval; pero, sobre todo, es también la afirmación de donde arrancan tanto las diversas formas de pensamiento que clasificamos de racionalismo moderno, como todas las especies de la filosofía transcendental (desde la kantiana a la fenomenológica) y, en realidad, todas las versiones de la crítica a la filosofía trascendental (desde la filosofía kierkegaardiana de la existencia al postestructuralismo francés).

Conocimiento, verdad y validez lógica (o valor lógico positivo) son términos estrechísimamente conectados. Es muy frecuente usarlos como sinónimos -así, por ejemplo, suele ocurrir en la Crítica de la razón pura. El matiz diferencial entre sus significados que antes se destaca es, sin duda, que conocimiento hace referencia a la apropiación subjetiva -ya sea individual, ya colectiva- de la verdad, al hecho de que sea creída justificadamente; mientras que verdad más bien habla de la relación entre lo que es y quien conoce; y, por su parte, validez lógica suele asociarse con la idea de un sistema de verdades y un lugar dentro de ese sistema.

Si la filosofía del conocimiento intenta basarse en una teoría empírica cualquiera, comete siempre un círculo lógico. Pues sólo suponiendo la verdad de esa teoría puede concebirse la tarea de esclarecer con ella qué sea en general la verdad.

Esta situación ha hecho observar a los filósofos una y otra vez que todavía hay una premisa superior de la que depende la tesis con la que he empezado este epígrafe. Esa premisa es que ninguna teoría en absoluto -ni empírica ni apriórica (por ejemplo, matemática)- permite ilustrar en sus fundamentos qué es la verdad. Sólo si se da por supuesto tanto el concepto de la verdad como la verdad de la teoría en cuestión, cabe -circularmente- afanarse en la empresa de una teoría de la verdad que pretenda ser filosófica, pero venir en ayuda de la filosofía con los refuerzos que las ciencias, empíricas o aprióricas, estén bien dispuestas a prestarle.

La teoría de la verdad se halla, pues, referida a sí misma en un modo muy peculiar, que es de temer que sea extraño a muchos contemporáneos, aunque haya sido lo más familiar del mundo para cualquier filósofo, y, en especial, para los filósofos que han vivido como si Kant realmente hubiera existido.

Un modo de decir lo mismo es comenzar afirmando que el carácter a priori de la "teoría' de la verdad es absolutamente señero, único.

Ahora bien, hay un hecho fundamental. Un hecho también de una índole absolutamente única: que hay el conocimiento, que hay la verdad. Este hecho es la necesidad más necesaria y, al mismo tiempo, la contingencia más contingente. Se presenta como la facticidad en absoluto, en estado puro; pero, al mismo tiempo, es el origen de toda necesidad elucidable. Se encuentra, pues, más acá de la modalidad.

Y también -profundicemos en las cuestiones que ha tocado el epígrafe anterior- más acá de la distinción entre la apariencia y la realidad. Es el fenómeno gracias al cual todo fenómeno se muestra, y, al mismo tiempo, el ser primigenio, en torno del cual toda realidad se organiza y orienta.

En su unicidad última, es muy arriesgado cubrirlo con cualquier nombre. Es incluso imprescindible que todo nombre le caiga mal y tienda a ser una tentación del pensamiento que lleve a una vía ciega.

He escrito sus primeros nombres ya, pero conviene añadir otros más, de modo que entre todos ayuden a circunscribir la cosa primordial de que aquí se trata. Igualmente que "hay el conocimiento", "hay la verdad", debe decirse "hay algo, y no nada'; quizá,

simplemente, "hay". Muchos filósofos han dicho "soy", y otros han intentado corregir esa fórmula: "somos". Es, en todo caso, esencial ver que también puede decirse, sobre todo a efectos de animar al pensamiento principiante, "hay problemas", "tengo algún problema", "no sé (qué hacer, qué esperar, qué sé y qué ignoro)".

De ninguna manera el hecho primordial "hay la verdad" significa algo así como un bárbaro dogmatismo, del que sólo quepa escuchar luego, oracular y tiránicamente, una serie interminable de verdades que desmenuzan la verdad exterior que se dice desde el principio que hay. Entendida de esa manera, no sólo la metafísica, sino la existencia entera sería, evidentemente, violencia pura, mal insondable, un pantano del que huir lo más de prisa posible.

"Hay la verdad" es lo mismo que "hay el pensamiento", "hay sentido", y esto, a su vez, es lo mismo que "hay, siquiera, un problema".

El hecho más allá de la facticidad y la necesidad es, si intentamos hablar de él todavía con otras palabras, que algo va en serio, que algo importa algo, que está aconteciendo algo. Ser, pensar, acción, existencia, responsabilidad, son otras tantas palabras con las que el lenguaje de la filosofía y la poesía designan este acontecimiento más acá de la necesidad y la contingencia, más acá de la realidad y _la apariencia.

Lo que de ninguna manera debe sugerir que las palabras sean sinónimas. Muy lejos de eso, cada una de ellas ha hecho derivar al pensamiento en una dirección ligeramente distinta a la que las demás le imprimían. Pero por el momento la cuestión está sencillamente centrada en la captación de la aprioridad especialísima de la "teoría" de la verdad.

El hecho primigenio de la verdad contiene un elemento, por decirlo de algún modo, de vinculación, anclaje, compromiso. Lo primero no es algo que podamos describir como una mirada cautelosa en torno, a ver si vale la pena arriesgarse a salir, a despertar. Desde siempre, desde antes de todo antes, hay ya vínculo, estancia, ámbito. El sueño, la timidez, la huida no son imágenes que se adecuen a esta habitación primitiva, firmeza infinitamente antigua, sí que no ha tenido duda o deliberación previas. Todas estas otras maneras de ser son, precisamente, modificaciones posibles del hecho en el que arraigan y del que, por más que se alejen, no escapan plenamente.

Pues bien, la teoría filosófica de la verdad ha conocido varias épocas, varios destinos. Sólo paulatinamente ha ido tomando los contornos que en el presente realmente

tiene. Y, por cierto, tampoco esta declaración debe tomarse en tal sentido que se piense que la historia ha transcurrido -y va a seguir transcurriendo- por el único cauce en que le era posible viajar, de modo que a lo largo de ella la verdad esté en un continuo desarrollo patente que, piensen de él lo que quieran los hombres que en cada siglo vivan, constituye el argumento mismo de la vida del mundo. No sólo no parece haber tal, sino que es esencial al presente auténticamente presente hallarse oculto en alguna medida. De hecho, la primera preocupación del pensamiento ha de ser en cada instante la de establecerse con plenitud en el presente siempre al comienzo desconocido.

Dada la latencia parcial del presente, es inevitable que también la historia de la verdad y la historia de la teoría de la verdad no estén de entrada y sin más manifiestas.

El desarrollo de ambas -tomamos como modelo, sin embargo, la historia de la teoría de la verdad- ha experimentado, en todo caso, ciertas vicisitudes esenciales, que son el objeto del presente estudio.

2
Diálogo con Platón

2.1. Platón, Sócrates y Teeteto

La pregunta por la naturaleza del conocimiento estricto, del conocimiento que más propiamente merezca su nombre, ocupa las páginas maravillosas de Teeteto, uno de los diálogos de la madurez plena de Platón. En Teeteto y en Parménides -otro diálogo platónico de aproximadamente la misma época- conservamos, efectivamente, el testimonio del esfuerzo tenacísimo del investigador por no cejar en la labor de representarse del modo más agudo todas las dificultades que cercan un problema, aunque, como en estos escritos sucede, muchas de tales dificultades parezcan derribar por tierra definitivamente los hallazgos, las doctrinas más queridas del mismo pensador que continúa, imperturbable, su progreso hacia lo radical.

En la discusión filosófica no es posible dejarse guiar a ciegas por la historia. Sería insensato dar por cuestión decidida de antemano que un estudio reciente que tenga por título Teoría de la verdad ha de llevar más lejos su asunto de la cota en donde lo dejó un viejo tratado sobre la misma materia. La honestidad intelectual, o simplemente las capacidades de la inteligencia, no dan siempre para tanto como para haber asimilado realmente la calidad de las respuestas y, sobre todo, de las preguntas que nuestros predecesores consiguieron en su trabajo. Cada uno de nosotros empieza de nuevo, porque ésa es la marca genuina de la tradición socrática de la filosofía. La cual no es otra que la tradición de andar entre las cosas originales; de recorrerlas como alguien que no tiene tradición y ha aprendido de sus maestros, fundamentalmente, el arte de la interrogación incansable.

Con Platón nos sucede, justamente, que casi toda otra obra filosófica se contempla desde él como desde una altura grandiosa. Notamos que los más sagaces discípulos de Platón van leyendo, como nosotros hoy de nuevo, sus páginas, a medida que componen los tratados modernos de filosofía. Pero muy a menudo sorprendemos en los epígonos desfallecimientos de la intensidad con la que la inteligencia tiene que afrontar las cosas; y suele ocurrir que Platón se adelanta el primero a señalarnos las deficiencias para las que quizá nuestra propia atención no sería suficientemente sensible.

Ésta es la situación del lector actual de Teeteto. En este diálogo no es solamente que se planteen por vez primera los enigmas esenciales que rodean la naturaleza del cotidiano fenómeno del conocimiento -de modo que hubiera que reconocer que es una curiosidad interesante estudiar estos remotos antecedentes-; más bien es que Platón, luchando consigo mismo en su edad avanzada, ahonda en los problemas de la naturaleza de la verdad como casi nadie ha sido después capaz de hacerlo.

Quiero, por esto, procurar un primer contacto con el problema que es el objeto de este libro en la forma de un estudio pormenorizado de los pasos más relevantes de la conversación entre Sócrates y el joven Teeteto, estudiante ateniense de matemáticas que seguía las lecciones de Teodoro en los últimos años del siglo V a. C., según la ficción de Platón.

2.2. Protágoras

El que sabe algo siente eso que sabe; de modo que me parece, por ahora, que el saber no es otra cosa que el sentir o la sensación -propone Teeteto.

Y antes de que nosotros tengamos tiempo de formular nuestras conjeturas sobre lo que signifique exactamente esto de sentir, Sócrates se nos adelanta encauzando la discusión por un derrotero muy determinado: Teeteto no está hablando con perfecta espontaneidad, sino haciéndose eco de la tesis célebre de Protágoras, que en su letra original dice que "de todas las cosas es la medida el hombre: de que son las que son (o del ser de las que son) y de que no son las que no son (o del no ser de las que no son)". En otros términos: que el hombre es el criterio del ser y el no ser de todo; que el hombre es el que juzga y determina, ciertamente, qué es y qué no es, pero en el sentido preciso y vigoroso de que esa determinación fundamental la lleva él a cabo utilizándose a sí propio como único punto de referencia.

¿A sí propio? ¿Qué queremos decir con esa frase oscura? Está muy claro que Sócrates sugiere que localicemos en las sensaciones, que son cosas exclusivamente nuestras, ese centro de orientación para cuanto es y cuanto no es. El sentir del hombre sería, pues, el criterio definitivo del ser de las cosas.

¿Frente a qué posibles alternativas? No hace falta que seamos exhaustivos, pero conviene que consideremos lentamente cada paso del pensamiento, tomándonos cada vez todo el tiempo necesario -que no suele coincidir, desde luego, con el que se emplea en leer, sencillamente, las palabras que expresan una idea-. Y aquí es importante percibir

la extrañeza, la novedad de la pretensión de Protágoras - del Protágoras interpretado por Sócrates y por él identificado con la propuesta de Teeteto; Protágoras mismo ya había muerto, y su libro, perdido hoy, quizá fuera enigmático.

¿No piensa todo el mundo que la realidad o ser de las cosas se mide y decide justamente casi por cualquier otro criterio menos por el que Teeteto y Protágoras nos están sugiriendo? La Naturaleza o Dios, las cosas mismas en su conjunto o el Creador de todas ellas son los que deciden del ser y del no ser; mientras que el hombre, si quiere conocer de veras, tiene que plegarse a la realidad, mirar a ver cómo es. Y ella es con independencia -a veces, bien terrible independencia - de cuáles sean los deseos y los designios de quien la contempla y la investiga.

Protágoras y Teeteto invierten, con una paradoja muy atrevida, la concepción habitual del conocimiento, que hay que confesar que, además de ser la usual, tiene en sí misma una verosimilitud profunda. Todos creemos, por lo menos inicialmente y mientras no se nos demuestre lo contrario, que el hombre, en lo que hace a la verdad, no es la medida de todas las cosas, sino, precisamente, lo que está medido por todas ellas. Es el hombre el que debe ajustarse, mal que bien, so pena de fracaso, dolor o locura, al ser de las cosas.

Y la cuestión dista muchísimo de ser una bagatela de discutidores profesionales. Casi se diría que es una burla intolerable a la seriedad y a la dureza dolorosa de la existencia esto de empezar pretendiendo que no nos vemos forzados a doblegarnos, ya simplemente cuando conocemos, a la fuerza incontrastable de las cosas. No hay un momento en que no experimentemos, en que no sintamos inmediata y directamente, que somos, más bien que la primera, la última palabra, y una palabra desdeñable, en la cuestión decisiva de averiguar qué es y qué no es. ¿Y habrá que recordar que de la solución de este problema universal y de cada momento depende todo el resto de las actividades que componen la vida? De lo que sabemos está pendiente lo que hacemos, pero, sobre todo, lo que esperamos -pues esto es lo que propiamente dirige e impulsa nuestra acción-. Si empezamos por no estar dispuestos a obedecer a la realidad conocida, ¿en qué desastres, para nosotros mismos, para los demás y hasta para la propia realidad impersonal de la Naturaleza no terminaremos?

Sin embargo, la filosofía no debe conformarse con verosimilitudes, y, mucho menos, con aspavientos. No basta aquí replicar con estas reflexiones sobre la casi blasfemia de la perspectiva de Protágoras, cuando la verdad es que apenas si hemos empezado a entenderla. Claro que, si una hipótesis no logra consolidarse ante nosotros como algo más

que como un mero juego o una travesura, no habrá que detenerse en examinarla despacio. Pero en seguida podemos ver que la osadía de Teeteto y de Protágoras no es una temeridad vacía. Quizá hemos empezado, incluso, a sospecharlo desde el primer momento.

Porque, en fin de cuentas, ¿no es muy cierto que sentir es lo más que podemos hacer al conocer algo? ¿Y no es también seguro que la sensación es individual y de cada persona, ya que, por ejemplo, el que uno sienta una cosa nunca implica que tenga también otro que estarla sintiendo, y tal y como el primero la siente?

Paciencia, pues, con la paradoja tremenda con la que se abría La verdad del viejo sabio Protágoras.

2.3. La sensación y la conciencia

Sentir algo significa, por lo pronto, trabar un contacto cognoscitivo directo e inmediato y en el presente con una cosa u objeto.

Seguramente introducimos también otros matices aún en lo que entendemos en la vida cotidiana por sentir, y es muy posible que esos aspectos que van más allá de la, por decirlo así, actual familiaridad inmediata con la cosa, apunten a que sentirla es algo que ocurre en nuestra intimidad, en el ámbito privado de cada uno de nosotros; y que todo ello vuelve absolutamente innegable la realidad de la sensación. Sólo nosotros mismos podemos asistir a nuestras sensaciones; pero en ellas no nos sentimos primordialmente a nosotros mismos, sino, justamente, sentimos lo real, lo ajeno, que está, ahora cuando lo sentimos, como tocando lo que nos es íntimo: afectándonos.

Actualidad, inmediatez e intimidad parecen factores que sin duda se hallan en cada sensación, acompañados por este otro que es la referencia de nuestra realidad privada a lo ajeno a ella, a lo que le es exterior.

Pero no descuidemos lo más esencial de este acontecimiento que ahora se trata de describir atentamente. Ello es que sentir es una manera, seguramente privilegiada, de lo que llamamos habitualmente tener conciencia. Y la conciencia, sobre todo, justamente, cuando es sensación (o sea, audición, visión, gusto, tacto...), consiste en un fenómeno irreducible a ningún otro y que nos está más próximo que cualquiera otro -como que jamás nos separamos de él ni un instante.

La conciencia es, para decirlo metafóricamente, nuestros propios ojos: lo más cercano de lo más cercano. Es -¿cómo conseguir otra imagen que ayude a revitalizar en el lector el continuo ejemplo de conciencia sintiente que él tiene en absoluta proximidad consigo?- la fulguración de las cosas a nuestro alrededor; es manifestación, revelación -y precisamente estas palabras se adecuan mejor que a otras variedades de la conciencia a la sensación.

Cuando Sócrates y Teeteto hablan de la sensación, se están refiriendo, como ellos mismos nos dicen inmediatamente, a la aparición actual, directa, en vivo y en persona, por así decirlo, de las cosas en la intimidad de cada uno.

Si verdaderamente nos situamos en esa perspectiva -y debemos observar con cuánta facilidad nos hemos deslizado hasta ella desde la inicial protesta, que tan evidente nos parecía, contra el hombre-medida-, entonces entendemos muy bien que lo que Protágoras, interpretado por Sócrates -y éste, a su vez, interpretado por Platón-, propone es comprender que esta aparición sensible de las cosas es el grado ideal -si es que no el único, que ya veremos - del conocimiento.

Lo que implica que, a pesar del uso corriente del hombre de la calle, debamos decir que lo que aparece sensiblemente a cada hombre, eso es exactamente para él la realidad de las cosas.

O, mejor dicho: es que seguramente el hombre de la calle es bastante contradictorio, y piensa a la vez que él no es la medida de la realidad y que la sensación, sin embargo, es el grado perfecto del conocimiento, el conocimiento más estricto.

Pero esto segundo, habida cuenta de la intimidad o privacidad, del carácter subjetivo, como solemos decir, de la sensación, comporta inevitablemente suprimir una distinción que, sin embargo, siempre estamos haciendo cuando nos situamos en el punto de vista que niega que Protágoras esté en lo cierto. Me refiero a la distinción entre la apariencia de las cosas y su realidad.

Protágoras ha querido decir, para empezar, que lo que a cada cual le parece, eso es para él; que no es posible diferenciar entre ser y aparecer, o ser y parecer. Y que, en este sentido, la sensación -cosa no ya bien humana, sino definitivamente individual e íntima- es el juez del ser. Luego el hombre es la medida de todas las cosas, a saber: del ser de las que son y del no ser de las que no son.

Los fenómenos son la cosa en sí, diría un filósofo moderno que tratara de

explicarnos a Protágoras; y lo estaría diciendo, en parte, con los mismos términos con que discutían el problema los griegos de la Antigüedad, ya que fenómeno quiere decir, sencillamente, lo que aparece; y fantasía, correspondientemente, es la palabra griega que mejor podría traducir la moderna representación, o sea: la conciencia que conoce - distinguida de la conciencia que desea.

Teeteto sugiere, pues, que es radicalmente problemática la distinción usual entre la objetividad del ser y la subjetividad del aparecer: entre las cosas mismas y sus manifestaciones sensibles. ¿No estamos, acaso, encerrados en la intimidad (o inmanencia, como diría un maestro moderno de filosofía) de nuestra conciencia, es decir: de nuestros fenómenos? Y si estamos, efectivamente, encerrados en ese círculo mágico donde siempre están ful gurando sensiblemente las cosas, es evidente que tendrá que ser únicamente desde él desde donde juzguemos de la presunta realidad objetiva (o sea, trans-subjetiva, inter-subjetiva, "transcendente"). Y este dictamen no podrá, en ningún caso, deshacer el anillo de fuego de la inmanencia subjetiva. ¿Cómo íbamos a poder saltar fuera de nuestras privadas sensaciones, para poder... sentir las cosas tal y como ellas son, libres de toda contaminación por nuestra manera de conocerlas?

Más todavía: hemos dicho ya que la sensación no es cualquier modo de la fulguración de la conciencia, sino el más intenso, el más perfecto, el que buscamos constantemente y estamos, al mismo tiempo, viviendo siempre en el presente. Pero de ello lo que se sigue es que ni siquiera será razonable, en ningún sentido, bien mirada la realidad del conocimiento, aspirar a quebrar la "inmanencia", aspirar a salir del áureo encierro de la sensación. ¿Para qué, si iríamos entonces, inexorablemente, a parar a peores sitios, en el caso de que fuera dable escapar de la subjetividad de los fenómenos de conciencia? El ser sensible sería el modelo de la realidad, del ser real. Pero el ser sensible lo es siempre ahora, para mí, directa, inmediatamente, "en persona".

2.4. Las apariencias y lo en sí

Otra vez diré que importa mucho andar despacio, atenta y reflexivamente, los primeros pasos de la investigación filosófica de la verdad. Se empieza tomando contacto con muchas palabras de uso corriente que se ve que fijan su sentido, de pronto, en una determinada dirección, no ya tan corriente; como si se ladearan y emprendieran una vía no frecuentada. Todas remiten a cosas muy inmediatas y familiares. En rigor, a cosas y espectáculos que de puro inmediatos y familiares están constantemente siendo pasados por alto. La dificultad, en estos principios, es pequeña; pero no debe ser desdeñada. De

cada paso que se avanza se precisa hallar respaldo en un ejemplo que extraer del cauce casi seco de lo que sabemos demasiado. Y en el momento en que profundizamos en él, si de verdad lo trasladamos del estado normal de latencia a la vida explícita, vemos que cae en nuestras manos una insospechada abundancia de cosas - o de discursos, como prefería decir Sócrates.

El cual usa con Teeteto una pedagogía similar: lentitud, ejemplos, mucho cuidado en subir repentinamente de los casos particulares a la ley general o al tipo de todos ellos.

Así, el mismo viento es sentido por cada uno de los que pasean a la orilla del mar a su manera. La sensación no lo es exactamente del mismo viento, sino de un grado o matiz peculiar de calor o de frío, que incontestablemente experimentamos todos los que paseamos juntos, y de tal modo que sabemos muy bien qué sentimos. No estaríamos dispuestos, en ningún caso, a dejarnos convencer por el amigo que nos acompaña de que lo que sentimos no es precisamente este fresco incómodo, sino lo mismo que él, por su parte, siente, y que, según sus palabras, es un alivio agradable.

La cuestión es, pues, si acaso no es la evidencia misma que para ciertas cosas, tales como estas sensaciones de frío y calor, agrado y desagrado, no son lo mismo ser y aparecer. Si hemos de contestar que sí son lo mismo ser y parecer en estos ejemplos, entonces estamos en presencia de ciertas realidades en las que se ejemplifica la verdad de Teeteto, porque el conocimiento ideal de ellas es, justamente, sentirlas. Nadie en sus cabales podría proponerse una familiaridad más estrecha, más perfecta, con cosas de este estilo, que veríamos ejemplificadas en el viento que sopla mientras damos una vuelta con nuestros amigos.

Claro está que la hipótesis de Teeteto no pretende referirse a un género determinado, estrecho de cosas, sino a la absoluta universalidad de las cosas. Y también está claro que el solo ejemplo de la experiencia del viento no basta para confirmar la vastedad de la teoría que estamos poniendo a la prueba.

En todo caso, observemos aún, sin abandonar el análisis del paseo al aire libre, que uno de los factores más sobresalientes de la cuestión está en que, si se nos pregunta cómo es el viento en sí mismo, si caliente o si frío -y no meramente cómo es nuestra sensación-, dado que los significados de las palabras caliente y frío sólo nos remiten a nuestras sensaciones, deberemos responder que en sí mismo el viento será caliente para quien así lo siente, y será frío para quien lo nota de esta otra forma. Y si se nos replica que una misma cosa no puede soportar al mismo tiempo propiedades que se excluyen

mutuamente, no tendremos más remedio que decir que, si es que existe ese viento con perfecta independencia de nuestras sensaciones de él, nosotros ignoramos cómo es en realidad, por lo que hace al frío y el calor. Porque o bien poseerá alguna de las propiedades que puede sentir un hombre al hacer su experiencia - pero, en tal caso, únicamente ese matiz preciso de calor o de frialdad-, o bien no será en sí mismo ni frío ni cálido: sólo lo llamaremos así al relacionarlo con nuestra sensación de él.

2.5. Conocimiento, verdad, ser y juicio

Recapacitemos en lo que quiere decir, en general, saber auténtico de alguna cosa, antes de seguir más allá con el estudio de la posibilidad de que el saber auténtico de todas o de muchas cosas sea la sensación.

Podemos conformarnos, a estas alturas iniciales de nuestra exploración, con evocar dos entre los rasgos más salientes que hemos de reconocer al saber estricto. El primero, sin duda, es que lo conocido de veras tiene que ser, precisamente, la verdad; que no cabe decir que sabemos una falsedad. Ni siquiera cabe decir que algo que sabemos ignoramos si es verdadero o falso. Excluyo, como es natural, ciertos usos cotidianos de estas palabras, que todos sabemos que renuncian desde un principio a acertar con lo que el pensamiento un poco cuidadoso tiene que decir a propósito de estos asuntos; así, decimos que sabemos, quizá, un rumor sobre alguien, pero que ignoramos si ese rumor es verdadero... Y aun en este ejemplo distinguimos fácilmente el conocimiento cierto que poseemos acerca del rumor y la ausencia de conocimiento sobre si se aplica adecuadamente tal rumor al pobre hombre de quien se propala.

El segundo rasgo, estrechísimamente relacionado con el primero, es que el saber alcanza la realidad de lo conocido. O sea, que el saber no sólo se mantiene perennemente en la verdad de las cosas y es incompatible con la falsedad, sino que ese mantenerse hemos de entenderlo como un apresar la realidad de ellas, o, mejor, un cierto darle alcance. Lo cual es, precisamente, como cualquiera adivina desde el primer momento, el profundo enigma de la propia realidad del saber.

Esta noción de la realidad de las cosas se opone, sobre todo, a la noción de la apariencia. Es interesante dar con la realidad sólo si se está en el peligro de no encontrarla, es decir, de perderse, de alguna manera, en el camino de la búsqueda, en forma tal que, de pronto, creamos falsamente haber hallado nuestro objetivo. Cuando sucede esto, o sea cuando descansamos por fin de la fatiga de preguntarnos, dudar y explorar, porque confiamos en que hemos llegado a la meta, pero nuestra confianza es,

verdaderamente, un error, entonces es que nos hemos topado con la apariencia de la cosa y hemos fallado su realidad.

Si, por el contrario, no hay peligro ninguno de equivocar la ruta en ese sentido, entonces no habrá tampoco, realmente, diferencia entre parecer y ser, entre verdadero y falso, y estará de más investigar qué sea el saber estricto. Mejor dicho: la única ventaja auténtica de pensar sobre estas cuestiones será la de liberarse -paradoja formidable- de la apariencia engañosa de que hay apariencias irreales y engañosas...

Por otra parte, todavía por un segundo camino se nos insinúa la necesidad de no esquivar en nuestras palabras esta de tan difícil manejo que es realidad o ser. Y es que cuando creemos haber llegado a la verdad, estar ya en el saber estricto, descansamos, por así decirlo, en algo que, si lo expresamos en voz alta, será una frase del estilo de "tal cosa es, en realidad, así"; o, quizá, "tal cosa realmente existe" (muchos idiomas, incluido el griego de Sócrates y Teeteto, no tienen un término para "es" y otro para "existe"); o, si no, "tal cosa tiene éstas y las otras partes"; o, todavía, "estas cosas, pocas o muchas, se hallan entre sí en estas relaciones". En los casos más sencillos, en efecto, creo que no disponemos de más formas lingüísticas para comunicar (o comunicarnos) lo que hemos llegado a saber.

Y no sería superfluo que etiquetáramos esas cuatro formas de alguna manera. Por ejemplo, podemos hablar para todas ellas -más adelante reflexionaremos sobre este asunto y sobre el uso de tal palabra- de juicios, dado que son como sanciones o sentencias a las que llegamos después de cierta deliberación sobre la realidad del objeto que investigamos.

Pues bien, podemos referirnos a los juicios elementales como perteneciendo a cualquiera de esas cuatro variedades que acabo de enumerar: 1. juicios esenciales (que tratan del ser-así de las cosas; ya veremos por qué introducir el término esencia), 2. juicios existenciales, 3. juicios que realizan el análisis o recuento de las partes de una cosa y 4. juicios relacionales.

Por cierto, en estos dos últimos apartados en seguida se complica el problema, porque insensiblemente se pasa en ellos -y, sobre todo, en el último - a las formas no elementales o complejas del juicio, cuyo modelo, por ahora, será para nosotros el juicio condicional. - "si esta cosa es así, entonces también sucede que ella misma o aquella otra es de tal otro modo, o tiene tales partes, o, sencillamente, existe"... Puntos suspensivos, porque es evidente que la complicación se puede reiterar casi indefinidamente, incluso

hasta el punto de extenderse al mundo entero, si es que todo él, por ejemplo, contiene cosas que están en efectiva relación mutua.

Una quinta forma de juicio elemental, que fue calificada de forma compleja por los antiguos, es, en realidad la del juicio disyuntivo: "esta cosa es o así o así". Pero menciono el juicio disyuntivo sólo por procurar ser suficientemente completo, ya que, como vemos inmediatamente, esta sanción casi no merece su nombre, porque es sólo ese elemental punto de arranque que nos permite plantearnos, con toda certeza, todos nuestros problemas, o sea todas nuestras incertidumbres, todas nuestras carencias de sentencia efectiva acerca de las cosas. En el comienzo de una investigación, claro está, se encuentra siempre una disyuntiva, un juicio disyuntivo: o bien existe el conocimiento auténtico, o bien no es más que una palabra vacía; y si existe, entonces será así o de aquella otra manera, etc.

Pero he introducido este tema lateral de la clasificación de los juicios con el propósito de recordar -ya lo dije- que por esta vuelta del asunto se nos introduce también el problema de hablar de ser, y no sólo de verdad, cuando tratamos del saber estrictamente tal. Y es que, como vemos al observar los juicios elementales propiamente dichos, el resultado de las búsquedas intelectuales se expresa, primordialmente, con la palabra es: "esto es"; "esto es así". O, lo que es lo mismo: "realmente esto es y es así, aunque pueda parecer, a la distancia, que no es, o, quizá, que, aun sien do, es de distinto modo a como realmente existe, según me dice mi trabajo de examen de la realidad, una vez concluido".

Sócrates y Teeteto tienen, así, que enfrentarse a la cuestión de si la realidad (o el ser -utilizamos de momento estas palabras como sinónimos, según se habrá notado ya-) y la verdad de las cosas -de todas o, por lo menos, de algunas- se alcanzan en la sensación. Eso es lo que llevaría consigo el hecho de que, efectivamente, la sensación fuera el conocimiento ideal de todo (o de algo; pero recordemos que lo que estamos discutiendo como hipótesis interesante, importante, es que lo sea de todo).

2.6. El imperio del movimiento

Como el problema del saber trae consigo los de la verdad y el ser, de antemano comprendemos que Teeteto y Protágoras, al avanzar una teoría sobre el saber, también lo están haciendo, por lo menos implícitamente, sobre la verdad y sobre el ser.

A estos aspectos de la cuestión quiere Sócrates que se llegue cuanto antes, debido a que sólo la extensión al máximo de las consecuencias de lo que pensamos es

suficientemente expresiva de la gravedad de nuestras ideas. Y, al fin y al cabo, ocurre que cualquier creencia sobre cualquier parte del universo real trae consigo, ocultamente, consecuencias que afectan a la totalidad (y quiero decir: a la totalidad absoluta, sea ella lo que quiera...).

Para avistar en nuestro caso esas lejanas consecuencias que nos despejan el panorama íntegro de la enseñanza de Protágoras, bastará con que repitamos la evocación de los caracteres con los que hemos empezado a pensar la sensación.

De ella hemos afirmado, sobre todo, que es presencia actual de la cosa misma, que, por decirlo de alguna manera, se nos hace tan íntima, en su fulguración de conciencia ante nosotros, que llega a ser nuestra y nada más que nuestra, exactamente como es nuestro, exclusivo, certísimo, irrenunciable e íntimo el frío al viento, en ese paseo en que todos nuestros amigos dicen estar disfrutando de la brisa que los desahoga después del calor del día estival.

Pero ¿qué es el presente? ¿Qué nos dice nuestra sensación sobre él? ¿Cómo sentimos nuestras sensaciones?

Parece que no tendremos más remedio que pensar que esta vinculación absoluta del saber, la verdad y el ser a la intimidad presente, a la actualidad nuestra de la cosa misma, comporta, justamente, atar ser y verdad a la suprema inestabilidad que es el tiempo presente.

¿Qué mayor verdad que ésta de la fugacidad indecible, absoluta, modelo de toda fugacidad, que posee el instante de ahora mismo? Ahora es y no es. Hace nada, no era; ya, dentro de nada, en nada de tiempo, vuelve a no ser, reemplazado por otro presente. Cada sensación sentimos que es instantánea y que, por eso mismo, es siempre nueva de alguna forma. El tiempo hace cualquier cosa menos detenerse, y esta carrera sin tregua es el hilo mismo de la vida y, por así decirlo, la trama de las sensaciones. Nunca dejamos de sentir, y nunca abandonamos el tiempo. Estamos siempre ahora; pero nunca se extiende el ahora a más de un imperceptible instante. O, mejor dicho, casi imperceptible, puesto que nos sentimos siempre sentir. En algún texto budista de la sabiduría antigua (del Hinayána o Barca Pequeña) se describe maravillosamente la inestabilidad del presente diciendo de él que nace y muere, pero no vive, no dura; sólo comienza y cesa. Y es esto mismo lo que perturbaba al apasionado san Agustín: saber tanto del tiempo y, a la vez, no poder decir qué es.

Precisamente porque el tiempo no es, sino que transcurre, fluye. Ni siquiera sabemos bien si el tiempo es una corriente o si no es, más bien, como el cauce y el peso de las aguas: una estructura que, sin moverse ella misma, obliga a todo a una danza inexorable. No estamos seguros de si podemos separar aquí el móvil de su movimiento. No conocemos bien, en definitiva, si no será el tiempo la sustancia de todas las cosas, o tan sólo, quizá, su continente universal.

En español no disponemos de una palabra francesa especialmente útil para hablar de esta situación fundamental: devenir, en vez de ser. Yo creo que no tenemos más remedio que introducirla, si hemos de simplificar las expresiones que empleemos. Lo temporal, y quizá el tiempo mismo, deviene sin ser propiamente, o sea, está en puro proceso, en cambio puro, en absoluta inestabilidad. Las sensaciones no es que mueran instantáneamente para repetirse una y otra vez, sino que van dando incesantemente lugar a nuevas sensaciones, como si progresaran - aunque en lo infinito esa corriente pudiera ser, por maravilla, circular.

Pero si sentir, así tomado -tal como nos indica vehementemente que debemos tomarlo la misma sensación de sentir-, es saber ideal y estrictamente acerca de todo, entonces todo será, en su verdad y su realidad, afín a la sensación, objeto que le sea adecuado. O la sensación dejará mucho que desear en punto a saber, o las cosas por ella sabidas se agotarán real y verdaderamente en la sensación: en ser sentidas por nosotros; en fundirse, por tanto, con nuestra intimidad actual. Claro que ella será el modelo con el que se mida todo el ser, según reitera Protágoras a sus lectores y oyentes.

Así, si saber es sentir, entonces el ser es la sensación misma, esto es: el tiempo que corre, la intimidad subjetiva, la novedad continua. El ser será el devenir, o sea no deberá ya llamarse con su antiguo nombre, porque "ser" significa una cierta quietud, un retirarse al reposo, un sustraerse al tiempo puro.

Y el en sí de las cosas, su realidad verdadera, se unirá indisolublemente con el para mí: se fundirá en éste, como éste se disuelve en aquél. Mi para mí será lo mismo que el en sí de las cosas que siento y soy.

Y, todavía mirando en otra dirección: la unidad de las cosas y la unidad del hombre que las siente, estas unidades en sí, llamadas cada cual con su nombre: viento, Miguel, mar y arena, se ven reemplazadas, como si una varita mágica las hubiera tocado, por un estallido de variedad, de multiplicidad. Lo que es uno y unitario, lo que permanece y dura, se deja llamar, por lo menos todo a lo largo de un período del tiempo, con el mismo

nombre, que es como su público certificado de estar siendo esto y no aquello. En cambio, lo que se dispersa en el tiempo como en un huracán deja enteramente de ser uno para pasar a ser múltiple; deja de envejecer quieto en su esencia, para pasar a ser perpetua novedad; deja, por lo mismo, de merecer por largo tiempo el mismo nombre, que lo clasifica en un apartado de la realidad ordenada y apacible.

Ahora nada es, sino que deviene; nada es uno, sino múltiple; nada es tal cosa, sino que está constantemente fluyendo de unos en otros límites, de unos en otros lugares de cualquier red orientadora permanente que intentemos arrojar sobre la realidad.

Es verdad que nuestras conversaciones habituales no tratan de las cosas en estos términos de inquietud prodigiosa, sino en sus contrarios, insistiendo tozudamente en la creencia del ser, la esencia, la durabilidad de las cosas, su pertenencia primordial a un lugar, mucho más que a un ahora indeciblemente fugaz. Pero ¿por qué no tendremos que decir que esos modos de hablar son sólo legítimos en la misma medida en que nos mantenemos a distancia de la realidad pura, del puro saber, del sentir mismo de las cosas en sí? Hablar no es sentir, precisamente; y por esto puede pasar que el saber provisional y de poco momento, el que se gasta en tertulias y polémicas, utilice convencionalmente, basándose en alguna permisividad social comprensible, los supuestos que luego, cuando se asciende al conocimiento auténtico e insuperable de las cosas, quedan irremediablemente abolidos.

Como dice estupendamente Sócrates, la doctrina esotérica, para iniciados, de Teeteto es, por lo visto, que nada es, nada es uno, nada es tal, nada es tanto.

Por otra parte, desde luego que tenemos poderosos indicios de estar tocando ahora, cuando nos introducimos por las vías de estos pensamientos sorprendentes, la realidad auténtica y a medias secreta de las cosas y del saber. Claro que hay diferencia, y debe haberla, entre hablar nada más y sentir íntima, actual, plenamente la realidad de las cosas, que fluye y existe. Sólo faltaría que los meros hablistas alcanzaran lo que la experiencia, y sólo ella, está destinada a dar.

Y luego hay esto de que sentir las cosas sea sentirlas existentes y plenas. El síntoma de la muerte es la imposibilidad de seguir variando, de moverse, de renovarse. Lo muerto deja de estar en el presente inquietísimo, para habitar -¡no habitar!- el pasado, pura pesadez, pura irrevocabilidad, absoluta prohibición de regresar a la vida que vive de cara a lo futuro, usándose siempre hacia delante. Los símbolos de la vida son los elementos del mundo que se oponen a la terrosidad seca del pasado y de la muerte: el fuego, el

viento, el mar. Sobre todo, el fuego, generador de formas imprevisibles, que nunca repite figuras ya vistas de su danza; que consume, que abandona el residuo de la vida en el pasado frío y se lanza en busca de materiales nuevos que transformar. Y los hace vivir y arder un instante tan sólo.

La quietud, en cambio, sólo se recomienda para acelerar los procesos degenerativos: la corrupción, la fermentación, el olvido, la pereza, la imposibilidad de llegar a buen puerto en la calma mortífera de las aguas.

¿De qué sirve sistematizar, aclarar, distinguir, si previamente no vivimos, es decir, no sentimos? Sentir es padecer y herir. Sentir es dolor y gozo. El placer y el sufrimiento sólo viven variando y corriendo por el tiempo. ¿Nos importa a nosotros algo que ni nos duele ni nos gusta?

2.7. Naturaleza, absoluto, finitud

Es extraño que el mundo vivo y sensible nos esté tan extraordinariamente cerca -somos nosotros mismos, en quienes, como acabamos de ver, se identificarían el en sí de las cosas y su para mí, si la hipótesis agudísima de Protágoras es la verdadera-; es extraño, digo, que siéndolo nosotros mismos, en alguna manera, todo a lo largo de la inacabable sensación que es la vida, no seamos capaces de darnos cuenta cabalmente de que así están las cosas. Hablamos en sentido muy diferente, como si el mundo fuera prácticamente lo opuesto de lo que la sensación nos está dictando en vivo, en nuestra carne propia, a cada paso. Es como no oír una lección que no cesa; es desobedecer a la fuerza misma de imposición de todas las cosas (una fuerza mayor que la cual no cabe que pensemos ninguna otra). Y lo es hasta el punto de que empezamos sospechando que la doctrina de Teeteto y Protágoras era increíble y hasta atentatoria contra lo más sagrado de la realidad: contra la realidad misma, en definitiva.

Hay que reconocer que son éstos vaivenes más impetuosos que ninguna tempestad, y señales de la debilidad o precariedad de la condición del hombre, de la comicidad trágica de sus tergiversaciones, sus grandes gestos de poseedor de cualquier verdad y cualquier clave para ser feliz ateniéndose al dictado de la realidad. Y hay que reconocer todo esto -que es también la gloria de la filosofía, su atractivo incomparable- aun no habiendo remontado más que una parte de la pendiente de las consecuencias de una hipótesis, muy lejos aún de la cumbre desde la que abarca remos las perspectivas del asunto en su auténtico alcance y su horizonte real.

Los griegos estuvieron desde muy pronto, quizá desde siempre, fascinados y aterrorizados, en el sentido propiamente religioso de estas palabras, por el misterio tremendo y arrebatador del engendramiento de las cosas, de su brotar y crecer desde sí mismas, yendo a sustituirse las unas por las otras ya agotadas, según el orden de los tiempos, según la justicia inquebrantable de la Totalidad de lo que existe. Nosotros expresamos esta parte esencial de la experiencia griega de la existencia hablando de la sacralidad de la Naturaleza; pero es necesario, si vamos a entender esta fórmula, que oigamos en el fondo etimológico de "naturaleza" o de physis el nacer, el irse engendrando y brotando desde sí, el ir deviniendo cada cosa según su tipo, y la totalidad universal según la ley del tiempo inexorable.

El párrafo más antiguo de filosofía griega que se nos ha conservado en su tenor literal es el que llamamos fragmento de Anaximandro, y dice así: "El principio, el Dominador [arché] de las cosas que existen es lo Ilimitado. De él procede la génesis de cuanto existe, y en dirección a él deviene la corrupción de cuanto existe, conforme a lo que es necesario. En efecto, las cosas que existen pagan unas a otras la pena debida por su injusticia, según el orden del tiempo". De acuerdo con esto, lo que domina la injusticia y la justicia de la existencia, que están ordenadas conforme al tiempo inflexible, viene a ser el lugar de engendramiento y apagamiento del devenir universal. Algo así como un depósito inagotable del que el tiempo va sacando, en la inapelable ordenación y contradicción de los tiempos, las formas determinadas de las cosas. De lo Indeterminado deviene lo Determinado, y luego vuelve a su origen, a su dueño. Todo deviene, menos, por así decirlo, el propio devenir y su ley. Todo es naciendo y pereciendo; pero aún merece más el nombre de ser aquello que respalda eternamente la totalidad de las muertes y los nacimientos; sólo que, como eso supremo no nace ni perece, no conviene en el lenguaje de los hombres acogerlo dentro de la totalidad de las cosas que son (los entes, ta onta, como se dice, respectivamente, en latín y en griego).

La hipótesis de Protágoras difiere de la solemne declaración de Anaximandro en un punto de capital importancia: para Pro tágoras la majestad es la del devenir mismo. Por decirlo de manera que suene comprensible a nuestros oídos, Protágoras, al estudiar el problema crítico del conocimiento, ha hecho descender de lo Absoluto Indefinido a lo Sensible Inmediato el trono de la realeza de las cosas. El Hombre, y no lo Indefinido, es el principio dominador, toda vez que el devenir está aquí, en Protágoras, mirado como ley para sí mismo, como inexplicable desde fuera de sí, ya que se confunde perfectamente con la corriente pura del tiempo de la sensación subjetiva. Lo Absoluto ha tenido que ceder el paso a la Finitud, y ello ha ocurrido en cuanto se ha parado mientes

en lo que significa ideal o auténticamente conocer.

Anaximandro saltó por encima de este problema, e imaginó que conocemos lo que jamás sentimos, lo que no podemos experimentar: el fundamento absoluto sobre cuyo soporte o fondo deberíamos comprender la fugacidad de las cosas. Por lo demás, comprendió maravillosamente que esta fugacidad es el modelo primordial de la violencia: todo vive destruyéndose. Todo nace de la muerte de otra cosa. Todo muere desplazado por el surgimiento de lo nuevo. Existir es algo que se conquista luchando y se pierde inexorablemente en una derrota posterior y pronta. Cabe decir, por esto mismo, que estar siendo es cometer una cierta injusticia con lo que hemos tenido que suprimir para nacer.

No debemos ver el mundo, sin embargo, demoníacamente. La ley de la vida tiene que ser la misma ley de la justicia, el modelo insuperable de lo que quiere decir justicia. Morimos y cambiamos porque debemos sufrir el paso del tiempo. Nuestra culpa original será debidamente compensada. Todos los seres conocerán la misma justicia, antes o después. Todo sucede como debe suceder, por más que la vida humana suela ser resistencia estúpida contra la fuerza de las cosas. El hombre reclama en ese caso un conocimiento de la justicia cuya fuente no puede presentar. Justicia (e injusticia) es la existencia. Sólo de ella se aprende el sentido del término justicia.

Y así se echa de ver que la falta de conocimiento, que es lo mismo que mantenerse a distancia -absurdamente, inverosímil e inexplicablemente- de la Naturaleza de la que formamos parte, es el único motivo aducible de esa reclamación insensata que tendemos a presentar contra el devenir y la muerte.

Hasta aquí la sabiduría de Anaximandro. Protágoras y Teeteto son más radicales que él. ¿No nos dicen bien claramente que el hombre se levanta, en el colmo de la locura y la ignorancia, realmente contra sí mismo, que es medida de todas las cosas? La rebelión respecto de la Naturaleza entendida como totalidad que nos lleva y gobierna, sin duda es estúpida y, en el fondo estéril, imposible. Pero ¡cuánto más aún la insumisión respecto de sí mismo, la ignorancia de sí! Eres, en realidad, el soberano del universo, y, por lo que parece, todavía querrías ser más. Explícate, por favor.

¿No es exactamente esto lo que Protágoras enseña? Teeteto, como cualquier discípulo, no lo ha entendido todavía hasta el final, y necesita ser llevado paso a paso hasta esa otra cota superior.

Podemos suponer que también nosotros precisamos de una lenta guía hacia la cabal

comprensión de la idea de que la finitud es lo absoluto porque el conocimiento es la sensación y porque, en definitiva, el conocimiento y el ser se identifican. Y porque el ser y el presente fugaz son dos palabras para lo mismo, como también lo son el ser y la apariencia.

2.8. Una teoría sobre el sentir

La primera observación que Sócrates pide ahora a sus interlocutores es que reflexionen algo más detenidamente sobre lo que se ha hecho de la sensación misma, como consecuencia de nuestra provisional aceptación de la hipótesis de Protágoras.

(Entre paréntesis: no es posible examinar ninguna teoría más que si alguien se decide a tomarla muy en serio. Sólo éste estará alerta como conviene a la hora de sacar conclusiones que realmente se derivan de la teoría en cuestión. Y suele ser la inviabilidad en la práctica de la vida seria y real la que refuta con mayor solvencia posturas intelectuales que mucha gente no se toma nunca la molestia de experimentar. Cuando el problema acuciante es que todos tenemos ya, por el mero hecho de seguir existiendo y actuando, alguna teoría o mezcolanza de teorías sobre todas las cosas. Y, habitualmente, una confusión tan grave de teorías, que los fracasos reales no consiguen enseñarnos ni siquiera cuál de nuestras ideas, cuál de nuestras creencias es la que está mostrando la realidad misma que es errónea.)

Pues bien, la sensación queda alterada profundamente por las osadas hipótesis de Protágoras, si partimos de la base de que cuando hablamos corrientemente de sensación nos referimos a algo que debemos describir diciendo que es, por ejemplo, el hecho de que nuestros ojos ven determinados colores extendiéndose sobre superficies de tales y tales formas, que se encuentran ahora en reposo o en movimiento, y de las que parece desprenderse un perfume suave.

Tal alteración está previamente dictada por las transformaciones que hemos visto ya que habrá de sufrir el uso vulgar del lenguaje cuando lo adaptamos para que intente servirnos en la expresión de la realidad iluminada por el hecho de que sentir sea conocer en la manera más perfecta que cabe desear.

En este ejemplo que tomamos ahora, esto significa que los ojos y los objetos sensibles deben ser, digámoslo así, movilizados, convertidos en entidades en puro devenir. Las cosas y los órganos de los sentidos, y, ya dentro de la sensación propiamente dicha, la sensación y su objeto, todas estas cuatro cosas se movilizarán por

el mismo estilo. Porque recordemos que nada es, sino que todo deviene.

Pongamos que hemos recurrido a un ejemplo en el que los ojos ven una tarta de chocolate en un escaparate. Lo que hay que movilizar radicalmente, de arriba abajo, es la tarta, los ojos, la visión y los colores -y, claro, también la olfación y los aromas- Es evidente que la teoría cotidiana, la del hombre de la calle, a propósito de su visión de un escaparate en el interior de una pastelería, incluye admitir la realidad de todos estos elementos: las cosas reales comestibles, los ojos de la cara, los colores y la visión misma de ellos -que distinguimos más o menos oscuramente de los procesos que nosotros seguramente ignoraremos, pero que son material del estudio del fisiólogo.

Estas cuatro realidades, más la quinta que es el yo percipiente -que nadie confunde con la visión ni con los ojos y sus acontecimientos bioquímicos y eléctricos-, tienen que ser comprendidas como puros movimientos. Protágoras no será partidario, probablemente, de reformar el lenguaje de todos los días y la psi cología popular - como hoy suelen llamar muchos analistas anglosajones a las teorías del hombre de la calle de la índole de esta que aquí vemos en funcionamiento-. Luchar contra la corriente del modo popular de hablar una lengua es algo mucho más arduo que tratar de invertir el sentido en el que marcha un río colosal. Es, además de un intento torpe, casi siempre un ensayo muy impolítico; y en esa clase de errores será en la que menos incurra un Protágoras.

Pero aunque las cosas queden como están en el habla diaria, en el círculo restringido y refinado de los entendidos se habrá tenido que producir esa transformación tan grande en la comprensión del modo de ser peculiar de la sensación. Nos referimos, como es evidente, a una transmutación en la comprensión de su mecanismo ontológico, que deja intacto todo lo que sean explicaciones del mecanismo fisiológico.

En definitiva, se trata, sobre todo, de aprender a ver en la visión de un color algo esencialmente diferente de un entrar tranquilamente en relación dos cosas reales que ya antes estaban siendo, una delante de la otra, perfectamente estables, compactas, hechas. Todo ahora se entenderá dramatizado: el acto de ver será algo así como la chispa que salta del roce brevísimo de dos torbellinos, llamados vulgarmente el ojo y la tarta. O aún con más refinamiento y detalle: cada uno de esos torbellinos se han puesto previamente en tal situación, que han engendrado el uno la capacidad inmediatamente aprontada para ver, y el otro, el color que va a ser visto.

Precisamente es así como se completa lo que podía todavía faltar para respaldar la idea básica que he venido reiterando: que el color, en la visión real de él, es algo no sólo

fugaz, sino irrepetible; no sólo correlato de la visión del hombre, sino cosa absolutamente subjetiva (y de un solo sujeto). El color, exactamente este que ahora vemos, ese que ve el hombre que ha entrado en la confitería del ejemplo, no existe con independencia del ojo: de mi ojo o del ojo de ese señor. Y, mejor que del ojo, deberíamos decir del acto de visión. Las cosas mismas no tienen ese color que tan sólo yo, tan sólo ahora, estoy viendo. Para este tono marrón oscuro que creemos que es una particularidad del chocolate, aparecer en mi sensación en este instante que ya ha pasado es lo mismo que ser: absolutamente lo mismo. Y lo propio ocurre con mi sensación: sólo ha existido un momento, ligada al color sentido por ella. Nacen y mueren juntos, sin durar apenas, como engendrándose en el devenir torrencial que es, por una parte, mi capacidad de ver, y, por la otra, la capacidad de las cosas externas para ser vistas (para ser coloreadas).

Y, por cierto, en cuanto extendemos por entero esta manera de comprender los objetos directos e inmediatos de la sensación (todos los objetos de la sensación, según la hemos definido, son directos e inmediatos, pero repetirlo de vez en cuando es útil), cuando de veras realizamos el pensamiento de que todo lo que sentimos es relativo a la sensación nuestra presente y fugaz, caemos en la cuenta de que estamos proponiendo, cuando menos, un agnosticismo muy exigente. En efecto, acabamos de sostener, en realidad, que nada de lo que podamos conocer alguna vez en el mejor de los modos del conocimiento será una entidad independiente de nosotros mismos, de nuestra experiencia de sentir ese objeto. De manera que todo aquello que exista con independencia de nosotros mismos será sólo objeto de un conocimiento lejano, perfeccionable; y eso, en el mejor de los casos.

Pensemos que algo exista absolutamente fuera de la inmanencia de la conciencia sintiente de cada uno de nosotros. Esa hipotética cosa absolutamente exterior estará en una de dos posibles condiciones: o bien será del todo inconocible para nosotros, o bien será conocida sólo a título de condición necesaria de los objetos sensibles (a título, en definitiva, de presupuesto necesario, pero meramente inferido, de la sensación que vivimos). Tal realidad transcendente, de haberla, será estrictamente insensible, o sea, no conocible de la mejor manera de que nosotros disponemos. O nadie la conocerá, o quizá alguien, dotado de alguna forma de conocimiento que no es ahora el momento de imaginar cómo pudiera ser, la conozca de verdad y exhaustivamente.

Cierto que Protágoras, al afirmar que el hombre es la medida de todo, parece implicar que no hay tal transcendencia, o, por lo menos, que no hay medio humano ni siquiera de pensarla. Nosotros, desde este lugar que ahora pisamos, sólo podemos decir lo ya dicho: que habrá que ver despacio si algún medio indirecto nos conduce de lo

auténticamente conocido (que es lo sensi ble, en nuestra hipótesis) a lo nunca auténticamente conocido (lo insensible). No prohibiremos aún -porque no parece que debamos, que estemos obligados teóricamente a hacerlo- que lo sensible pueda mostrarse como signo o síntoma, de alguna manera, de la existencia de lo insensible, y, a lo mejor, hasta de alguna propiedad esencial de ello.

Dejamos sin decidir todavía si será posible probar con certeza o con probabilidad, partiendo de la sensación, la existencia y las propiedades (o algunas de ellas) de lo transcendente a toda sensación.

Protágoras, eso sí, habría demostrado cómo es que puede suceder que haya tantas relaciones que las cosas adquieren sin cambiar ellas mismas en absoluto. Nada menos que todo lo que es directamente sensible es, en realidad, como hemos visto ahora, una cierta clase de relación con nosotros en que entran las cosas -si existen en la exterioridad-, y meramente por el hecho de que nosotros nos situemos -sea esto como quiera- en la proximidad de las cosas. Este determinado color chocolate que yo percibo, y que entiendo perfectamente que es muy posible que no quepa en ningún otro ojo, que nadie más que yo tenga la vista que hace falta para verlo exactamente como yo lo estoy viendo, no aparece realmente en la cosa cuando yo la miro, y no desaparece realmente de su superficie cuando dirijo la mirada hacia el confitero. Y lo mismo debo decir del olor, de las formas, del grado de temperatura, lisura o firmeza de las cosas, de su sabor, de su velocidad, de su peso...

Una vez que admito, junto con Protágoras, la relatividad a mi sensación de todo lo que inmediatamente siento, dejo de creer ingenuamente en semejantes transformaciones, ni siquiera como posibilidades.

2.9. ¿Hay sensaciones erróneas?

Empieza a ser hora de que reaccionemos críticamente. Sigue quedándonos un trecho importante de ascenso hasta la cima de la tesis de Protágoras. No entendemos aún todo lo que implica, a pesar de que nos hayamos parado en varios puntos de la cuesta arri ba para mirar desde ellos, sucesivamente, el paisaje del valle. Pero apresuraríamos demasiado lo que nunca debe consumarse sino muy lentamente, si quisiéramos continuar dejándonos llevar derechos hacia lo alto, sin resistir. Por el contrario, recuperar el sentido común necesario para ir planteando obstáculos posibles es un requisito casi imprescindible para que Protágoras no nos tome por tontos y decida emplearse a fondo en nuestra instrucción.

La reacción inicial creo que debería ser, en todos los casos, la misma a la que induce el sagaz Sócrates a Teeteto, que, por su parte, se ha dejado embarcar con excesiva decisión en los halagüeños panoramas del subjetivismo. Y es aducir que todo el mundo cree estar sujeto a las ilusiones sensoriales.

La aureola de perfección, de conocimiento insuperable que es natural que posea el sentir las cosas, se tambalea muy seriamente en todos los niños que descubren que han sido engañados por sus sentidos. La fe mejor asentada del mundo vacila cuando jugamos a comprobar cómo nuestros ojos, despiertísimos, nos engañan y nos dicen, una y otra vez, en cuanto lo sumergimos, que un palito se quiebra por el mero hecho de que lo metamos parcialmente en el agua. Da igual que nuestra cabeza niegue que se esté torciendo o partiendo a cada momento, para volverse a poner derecho al momento siguiente; los ojos ven, todas las veces que queramos repetir el juego, el palito transformándose.

Y eso es nada en comparación con la maravilla de los ensueños; con la bendición de que cada noche nos esté permitido vagar, o, en ocasiones, explorar en terrible tensión, mundos diferentes de aquel en que a diario despertamos. Cada noche, el mundo ha cambiado no sólo respecto del día, sino también respecto de la noche última; y a veces tenemos la sorpresa de regresar a un lugar en que ya soñamos hace tiempo. Estos cambios son, en realidad, transiciones de un mundo a otro, ya que está claro que no es el mismo el mundo en que soñamos estar solteros que el mundo en que soñamos estar casados. Pero lo extraordinario es que sentimos esos paraísos y esos riesgos -casi nunca un sueño es un suceso indiferente o tedioso-. Los experimentamos vívidamente, y no de una manera más apagada que la realidad cotidiana; aunque no hemos roto del todo con la sensibilidad común y corriente, como prueba el hecho de que podamos ser despertados por un timbre de despertador o por un empujón -además de que parezca estar comprobado que la presencia de determinados estímulos alrededor del durmiente tiene una influencia bastante controlada en los sueños de éste.

Y todavía existe una tercera esfera de la sensación desviada de su curso diurno normal: la pesadilla de la enfermedad que nos transforma los sabores de las cosas, o, peor aún, que nos hace sentirlas todas girando vertiginosamente a nuestro alrededor. Vemos a los ancianos afectados por algunas formas espantosas de mal no reconocer ni los elementos más esenciales de su larga vida anterior: ya no saben que este que ven es su hijo, ni creen estar en su casa, aunque no salgan de la alcoba. Visitamos locos que no parecen sentir ni los estímulos más violentos.

¿Qué persona sensata se dejaría llevar por el canto de sirena del relativismo subjetivo, del movilismo universal y del hombre puesto como medida del ser, cuando está en presencia de cualquiera de estas sensaciones anómalas?

Pero haríamos muy mal en no profundizar más en lo más sorprendente de tales experiencias, dado que la verdad de las dificultades no debe nunca ser ocultada, precisamente si vamos en busca de aclarar más adelante los problemas. Ninguna solución es sólida si ignora una dificultad.

Ilusiones de la sensibilidad, sueños, enfermedades. Las primeras son solamente agujeros de incertidumbre en la trama de la densa realidad de la vigilia. Es decir, que una ilusión se reconoce como un salto en la serie regular de las sensaciones, y es no sólo identificada, sino también enmendada por la misma coherencia de esa serie. Por ejemplo, no creo a mis ojos cuando miran lo que está bajo la superficie del agua, o bien porque es absurdo que el palo se enderece y se tuerza por un procedimiento tan suave como bajar al río o bien porque, en un alarde de suspicacia, el niño toca por debajo del agua la rectitud de su palo, justamente cuando los ojos le están informando mal. Él cree a sus ojos cuando no hay agua de por medio, y aprende a desconfiar de ellos cuando sí la hay. Cree, de todas maneras, mucho más fiable al tacto que al ojo. Pero esto quiere decir que identificamos y corregimos las ilusiones de los sentidos gracias a que nos fiamos de otras sensaciones. A éstas las usamos como criterio para reconocer las otras.

Se siente una ligera perturbación, sin embargo, cuando volvemos la mirada a los ejemplos que favorecieron, ya antes, la teoría de Protágoras. El viento no podía ser a la vez frío y cálido; el color de la tarta es perfectamente pensable que nadie pueda verlo más que yo, dueño de estos ojos únicos en todo el mundo. Y también sentimos la misma llamada a recaer en el subjetivismo sobre lo sensible cuando recordamos otra experiencia común de la infancia: salimos de una piscina y, de repente, nuestro cuerpo pesa muchísimo más que mientras estábamos subiendo los primeros peldaños de la escalera, todavía en el agua. ¿Qué pesamos realmente? Comprendemos que ambas sensaciones son enteramente correctas, y nos tranquilizamos relacionándolas con los rudimentos de física que nos han enseñado.

En cualquier caso, una ilusión sensorial aislada es combatida por la masa restante de las sensaciones, aunque en medio de ella haya más de un garbanzo negro.

Por ello es por lo que desde la Antigüedad la cuestión se ha centrado en examinar una posibilidad formidable, dejando a un lado estos casos aislados: la de que todo el

orden sensible fuera una magna ilusión, e ilusión, por lo mismo, las enmiendas de las pequeñas ilusiones que nos proponen de vez en cuando nuestros sentidos.

El modelo general del problema lo presenta la estructura del sueño, ya tal y como es interpretado desde la corriente o popular psicología, desde la que bien podemos llamar ontología del mundo de la vida diaria. Veamos.

Lo primero es reconocer con entera sinceridad y muy claramente que era verdad una observación que hice de pasada sobre el sueño unos párrafos más arriba: la de que lo extraordinario es que los ensueños son objetos de sensación, de verdadera, vivísima sensación.

No soñamos como a través de un velo de ilusión, de idealidad. El sueño es tan áspero como el mundo, tan claro como él. El campo visual es tan grande como ahora que creo, desde luego, escribir despierto en mi ordenador. No pidáis experimentos sobre esto. La garantía no la tengo, ni nadie la podrá tener nunca, sobre la base de imposibles experiencias -la hipnosis es un caso distinto, que se aproxima, tipológicamente, mucho más a las anomalías percepti vas propias de la enfermedad; luego las experiencias en condiciones de hipnosis no afectan a este asunto-. Estoy seguro de que no hay diferencia en la sensación soñada respecto de la sensación en vigilia debido a que hay modo de probar que el mundo, los mundos del sueño no sólo doblan y multiplican el mundo de cuando estamos despiertos, sino que hacen algo más grave: lo multiplican tan realmente que, en ciertos sueños al menos, creemos sin reservas en la existencia real de cuanto estamos soñando.

He aquí una característica de la sensación que habíamos dado por sobreentendida sin haberla estudiado ni casi advertido. Y es que sentir comporta, de entrada, cuando sentimos no prevenidos por la idea de estar siendo presa de ilusiones, la firme creencia en la existencia de lo sentido. Una creencia tan firme que, de suyo, cree sin reservas, hasta que empiezan los problemas críticos y la reflexión sobre estos casos que todo hombre suele tener por evidentes falsas sensaciones.

Pues bien, el problema grave que plantean la enfermedad y, ya, el sano sueño es, justamente, que creemos, mientras experimentamos ciertos sueños, absolutamente en la realidad del mundo con el que soñamos -que es incompatible con la del mundo real, que quizá, a la vez, esté siendo objeto de nuestros recuerdos de soñadores-. Porque recordamos dormidos, y mientras vivimos una aventura que no podríamos de ninguna manera encajar en el mundo donde nos despertaremos, llevamos con nosotros todavía

sectores enteros de nuestra personalidad de la vigilia, de nuestro pasado. Pero todos pensamos que lo soñado no existe realmente, y que realmente sí existe lo sentido despiertos. Luego estamos en el caso difícil de que somos sujetos, con toda evidencia, de creencias absolutas en la realidad sentida que luego, al despertar, hemos de destruir, si es que no se evaporan por sí solas con la presunta claridad mayor del día.

Me quedé sin responder por la fuente que me garantiza que así están las cosas. Es que Teeteto dice, con toda la razón, que podemos cualquier noche soñar que contamos a alguien un sueño. Muchos, de hecho, ya hemos soñado esto. Piénsese un instante, y se verá inmediatamente que el mero reconocimiento de que podemos una noche caer en semejante ensueño es ya la prueba pedida. ¿Y podríamos creer sin reservas en la realidad de nuestro interlo cutor, en este caso, si no estuviéramos sintiéndolo tal y como sentimos habitualmente? No somos capaces de recordar cómo sentimos, en detalle, cuando dormimos. Pero no trata nadie de decir que no hay niveles y tipos de sueño muy distintos unos de otros, y que en muchos se está a sabiendas de que uno duerme.

El problema, por consiguiente, es que reconocemos que hemos estado soñando que le contábamos a un amigo un sueño basándonos en rasgos de la existencia que no están sólo en la sensación misma. Cuando las ilusiones se ofrecen aisladas, son reconocibles, siquiera sea a la larga. Pero ahora comprendemos que cabe realmente la posibilidad de confundir la vigilia con el sueño, lo real con lo irreal. O mejor: que cabe que todo lo sensible sea tan irreal como creemos que es lo sensible soñado. ¿No es posible que hasta nuestra salida del sueño esté a la espera de un despertar, quizá del sueño entero que haya sido nuestra vida? No hay nada absurdo en suponer que la muerte pueda tener la forma de ese despertar de un inmenso sueño poblado de sueños de distintas jerarquías. Hasta ahora nunca habríamos experimentado qué significa estar despiertos. Nuestra sensación no lo es de lo definitivamente real, por más que sea un dato claro que creemos tanto y tan ahincadamente en que es real mucho, por lo menos, de lo que sentimos.

2.1o. Sensación e interpretación

No vayamos a creer que hemos dicho todo lo que puede decirse sobre sensaciones erradas y sobre los problemas que van de la mano de la sola posibilidad de que las haya. En realidad, sobre ninguna cosa se puede agotar lo que hay que decir. Tendríamos que decirlo todo a la vez, rigurosamente todo. Lo más que podemos esperar es que, a la vuelta de muchas vueltas, lo incompleto disminuya, lo torpemente ingenuo se corrija, e incluso las preguntas mal enderezadas dejen paso a las que van derechas a lo que

importa.

Por ejemplo, hemos pasado por alto interrogarnos de verdad sobre cómo es posible corregir una sensación con otra, aunque hemos usado, bastante irresponsablemente, todo a lo largo del pasado argumento la realidad efectiva de esas correcciones.

Quien defienda que cabe sentir mal o erróneamente, tendrá que comprometerse a distinguir el ser y la apariencia en un modo que quizá sea tímido, pero, desde luego, resulta demasiado para los partidarios de Protágoras. En efecto, lo menos que deberá decir ese defensor de los errores de la sensación es que una cosa es lo que sentimos y otra lo que deberíamos haber sentido. Hemos sentido una mera apariencia, cuando había, como por detrás de ella, una realidad, también sensible, alcanzable a los sentidos.

En cambio, el partidario de Protágoras contestará que en cada momento hemos sentido lo que teníamos necesariamente que sentir, que, por lo demás, es la única realidad que propiamente existe para nosotros. El error no habrá sido de la sensación. Si ha habido error, lo será de alguna operación del conocimiento que hemos superpuesto, más o menos arbitrariamente, a la infalible sensación. De la misma manera que sentiría realmente mal el nadador que no notara diferencia en su peso en el paso del agua al aire, así es siempre. También cuando se está enfermo se siente lo que justamente debe sentirse, habida cuenta de la alteración de los órganos corporales afectados por el mal. El enfermo que no experimentara esas irregularidades sería un enfermo enfermísimo, un caso patológico en el interior del campo de los casos patológicos.

Y es que hay que diferenciar lo estrictamente sentido -infalible noticia del ser y, al mismo tiempo, puro fenómeno- de lo que pensamos aprender sobre la base de eso estrictamente sentido. Vemos lo que debemos ver; pero creemos que tenemos que interpretar el espectáculo en un sentido que choca con el que creemos que tenemos que interpretar a propósito de otras sensaciones.

Y si nos preguntamos por el origen de esas interpretaciones que rebasan lo estrictamente sentido, encontraremos en seguida que todas comparten por lo menos un rasgo: nacen de la creencia fundamental de la vida cotidiana en que lo que realmente existe es un conjunto amplísimo de seres, de entidades relativamente fijas y quietas, independientes, en lo esencial, de que los hombres sientan o no algo acerca de ellas. Y así, si admito desde un principio que lo que hay delante de mí es una tarta, un palo que cualquiera puede gustar o tocar o ver, aprendo en la sensación una cosa muy distinta que cuando me reduzco a aprender de ella nada más que lo que propiamente siento. Esto

último siem pre es del orden, tan reducido, de un sabor determinado, un matiz determinado de color, y cosas análogas a éstas. Aquello otro, en cambio, es que hoy, quizá, debo de estar algo enfermo, porque no me saben las cosas tan bien como suelen, o porque no las veo como debería, si mis ojos emplearan las gafas apropiadas.

Lo importante es que esto que he llamado interpretación de una sensación, y que es lo que creo poder aprender con ocasión de un sentir actual, siempre está referido a un presunto ser que comparto con todos los demás hombres, con todos los demás sujetos que tengan instrumentos para conocer afines a los míos y no deteriorados. La interpretación, por esto, comienza, si la expreso en voz alta, con las palabras este palo es..., esta tarta es... En cambio, si me reduzco a lo puramente sentido -o sea si corto las alas a la ontología de la vida cotidiana, enseñado por Protágoras a criticarla-, la expresión en voz alta de lo que dice la sensación es está siendo sentido ahora mismo, y sólo ahora mismo, un matiz irrepetible de...

Los discípulos de Protágoras sostienen que, debidamente entendidas - según los requisitos del puro devenir, sobre los que no necesitamos insistir más, espero-, las frases de este último tipo expresan verdades irrefutables, absolutas, perfectas; que, además, son las únicas a las que estamos autorizados por la realidad escueta de los procesos de conocimiento, una vez que éstos son pasados por el tamiz del análisis del hombre maduro. Y estas mismas personas afirman, correlativamente, que las otras frases, las que comienzan suponiendo seres fijos, transcendentes en gran medida a la sensación, llevan a cabo una combinación funesta, imposible y ridícula entre lo sentido y lo meramente creído; y que esta mezcla comporta, como es natural, un vértigo en las cuestiones del conocimiento de tal categoría que, a pocos pasos que damos sensatamente por ese camino, nos vemos confundidos por la evidente posibilidad de que la vida sea un sueño.

Una interpretación "transcendente", en el sentido que estamos discutiendo, lleva siempre a tomar por sensación indudable lo que en absoluto lo es. Mas una vez que esta tergiversación ha tenido lugar en el punto más delicado del problema del conocimiento, la puerta queda franca para todas las confusiones. Pues ninguna es más grave que identificar un constante error con aquello que es lo único infalible en el mundo.

Añadiré que cuando se recurre a la locura o a la enfermedad, en la confianza de hallar en ellas ejemplos que muestran definitivamente que existen las sensaciones erróneas, está especialmente claro que los presupuestos ontológicos de la vida cotidiana y del lenguaje que en ella se mueve como pez en el agua se extienden también hasta incluir como una verdad patente que, además de las cosas estables que podemos de algún modo

oscuro e imperfecto sentir, hay también una entidad fija fundamental en todo el proceso del conocimiento: el sujeto idéntico de todo él. Está el palo transubjetivo o intersubjetivo, pero también está, delante de él de alguna forma, Sócrates, el mismo de siempre, igual de transubjetivo o intersubjetivo que las cosas inertes que le son exteriores. Las frases que realmente describen por los dos lados la sensación son, entonces, de la forma yo siento que esta cosa es... Éste es el motivo de que un hombre, comparándose a sí mismo en dos períodos sucesivos de su vida, interprete que en uno de ellos, en el que estaba siendo víctima de más ilusiones sensoriales que de costumbre, se encontraba enfermo. Es decir, que supone, como algo tan claro que no hay que explicarse más sobre ello, que él mismo, idénticamente el mismo hombre, permanece como, por así decirlo, debajo de los cambios de salud, paralelamente a como las cosas de las que tiene alguna experiencia sensorial permanecen considerablemente idénticas, soportando el chaparrón de las siempre, en alguna medida, ilusorias sensaciones de los hombres acerca de ellas.

2.11. Protágoras y Nietzsche

La movilización absoluta de la realidad propuesta por los seguidores de Protágoras -una especie de filósofos que no ha dejado de darse sobre la tierra, con múltiples variantes, desde una antigüedad más remota que la edad del propio Protágoras- afecta, pues, enteramente al sujeto de la sensación, de la misma manera que arrastra consigo al objeto y a la propia sensación, como hemos tenido ya oportunidad de considerar.

¿No debería ser nuestra segunda andanada de críticas la cuestión por que se nos explique debidamente el origen de la onto logía estática de la vida diaria? Hemos salido bastante malparados de la primera serie de ataques con los que hemos intentado destruir la imperturbable consecuencia de la doctrina protagórica, es cierto; pero parece que también se nos debe una aclaración de cómo es posible que todos los hombres vivan favoreciendo fundamentalmente al ser por encima del devenir. ¿Cómo es posible tomar las sensaciones puras por síntomas de lo que jamás puede ser sentido? Cuando todos hacemos ese camino de lo fugaz a lo estable, de lo sensible a las cosas externas, ¿es que usamos algún procedimiento justificable, racional, siquiera sea en un sentido amplio de esta palabra? ¿O solamente es esta situación una especie de alucinación colectiva, de locura, aunque pueda ser una alucinación conveniente para algún fin? ¿Está la naturaleza dispuesta de tal forma que sólo se puede vivir cómodamente en ella mientras se está en la red de una ilusión absoluta? ¿De qué sirve entonces la crítica y para qué la razón, si es que la tiene Protágoras? ¿No se abrirán, siguiendo a este maestro de la movilidad pura, posibilidades maravillosas, insospechadas, fabulosamente incitadoras de la vida,

desconocidas para la existencia cotidiana?

Si la verdad es esta furiosa velocidad de todo, que arrastra nuestra identidad al mismo tiempo que la identidad del resto de las cosas, ¿por qué no empezar pensando que tal verdad, lejos de disolver la existencia, la libera para realizaciones tan altas y tan intensas, tan nuevas que nadie todavía las ha experimentado? ¿No es el Superhombre o Ultrahombre el que nace cuando descubre, en el centro actual del hombre, la verdad de la sensación pura, con todas las consecuencias que implica, y que él debe ir aprendiendo poco a poco - de manera parecida a como se acostumbra un preso a la luz solar que no ha visto en muchos años-?

Nada es falso, sino sólo pensar que algo lo es. Nada es inexistente, salvo el ser. Nada se refuta ni se adquiere trabajosamente, salvo la masa alucinante del mundo detenido en la idea espuria del ser. Nada se niega: todo se afirma con un sí rotundo e indeciblemente vigoroso; pero mucho debe caer a golpes de martillo: todo lo que depende del ser, de la objetividad, de la verdad no sensible, de la muerte que es estar sustraído al tiempo. El momento puro recibe la adhesión infinita de un Ultrahombre que se reduce a sí mismo a no ser sino fusión con este instante.

Los descubrimientos de Nietzsche son los mismos que circulan esotéricamente desde la antigüedad más lejana entre los amigos de Protágoras y de sus muchísimos precursores.

2.12. El Ultrahombre

Indudablemente, nos estamos ahora, por fin, acercando a comprender lo que de verdad y enteramente significa que el hombre sea la medida de todas las cosas, por lo que concierne a su ser y su no ser. Aún podemos progresar si presentamos nuevas objeciones. Ya habrá ocasión de regresar a la cuestión de la genealogía del sistema intelectual del hombre en el mundo de la vida cotidiana. Ya decidiremos si la sensación es un síntoma de la cosa transcendente a ella, o si no ocurre, más bien, que el verdadero origen de la ontología que combate Protágoras está en las profundidades de la voluntad del hombre: en la cobardía ante la verdad, en la represión del terror ante la pérdida de todo suelo firme. En este segundo caso, la razón que se explaya en las ciencias particulares modernas, todas estructuradas matemáticamente, todas basadas en la suposición de legalidades inexorables para los fenómenos y para las cosas en sí mismas, no sería auténtica razón, sino sueño monstruoso de los hombres débiles, que buscan una protección fantástica frente al desamparo absoluto de la existencia reducida a la

sensibilidad pura.

Pero ¿por qué Protágoras pretende ser más sabio que otros? ¿Y por qué limita al hombre la capacidad de ser la medida de todas las cosas? Si nadie puede sentir erróneamente y nadie puede no sentir, y si también los animales, y quizá las plantas, sienten, en última instancia cualquier ser dotado de sensibilidad es tan medida del ser y el no ser de todo como pueda ocurrirle al hombre serlo; y Protágoras, en el último análisis, no es más sabio que un animalito o que cualquier analfabeto.

¿Qué enseña en realidad Protágoras? Más aún: ¿cómo podría aprenderse la lección que él transmite? ¿Cómo pudo él mismo comprenderla un buen día?

Hay similitudes innegables entre la única respuesta que admite esta última pregunta y la estructura de muchas de las expe riencias de despertar comunes a las tradiciones religiosas más variadas de la humanidad. Estas afinidades se dan, sobre todo, en relación con el esquema general de la metafísica vedántica de la India y con el esquema paradójico del saber del Vehículo que nos hace pasar a la otra orilla en las escuelas budistas (el Buddha es el Despierto; buddhi, la superior facultad de la inteligencia, se denomina así en sánscrito por su relación con la acción de despertar).

Nunca se sabe muy bien qué nos despierta. Algún vínculo conservamos con la realidad mientras dormimos, que permite que de un estado podamos saltar al otro repentinamente. Cuando esa transición brusca se ha cumplido, recordamos muchas veces fragmentos del sueño, pero, sin que sepamos decir exactamente por qué, se ha disipado la creencia en su realidad.

Algo parecido tiene que suceder en un aprendizaje como el que hubo de experimentar Protágoras, o quien haya sido el primero en captar la posibilidad de la verdad que Protágoras proclamó. Para ese primer Despierto, algo ya presente en la falsa realidad cotidiana se hizo motivo de atracción: un polo hacia el que se vuelve el espíritu, hasta penetrar por el pasaje que le ofrece y amanecer en un territorio completamente nuevo y, sin embargo, en cierto modo desde siempre frecuentado. No hay más remedio que representarse de una manera afín al del despertar este extraño acontecimiento, ya que, desde la posición a la que somos conducidos por él, prácticamente nada de lo que hasta entonces creíamos real es ya una posible realidad: tan sólo el instante presente de conciencia sensible, que antes casi no veíamos.

Antes, en efecto, siempre lo interpretábamos mal; como si en el principio hubiéramos

cometido una equivocación -un error parecido a un primer pecado teórico- que ya echa a perder todo lo demás que aceptamos como verdadero en adelante.

Más fácil lo tiene el Despierto para alertar sobre la verdad a los demás. No sólo porque su mera existencia da alientos a los otros, que, si confían mínimamente en su veracidad, empiezan a esperar que realmente van a poder pasar a la otra orilla del conocimiento. Sino también porque, una vez que el primer futuro maestro ha llevado a cabo su personal iluminación, ya dispone de recursos suficientes para empezar a dirigir la mirada de la atención de sus alumnos hacia el lugar que siempre había pasado antes inadvertido. Y luego no cejará hasta que todas las consecuencias pertinentes no hayan sido extraídas: vigilará que la reducción a la pura verdad de la sensibilidad se realice en cada ámbito de la existencia, sin desfallecimientos de ningún tipo.

Podemos dejar perfectamente a un lado, como una cuestión capciosa, sin solución clara y necesaria, la objeción consistente en incluir a los animales y hasta, quizá, a las plantas en la clase regia de seres que son la medida del ser y el no ser de los demás.

En cuanto a la pretensión concreta de Protágoras, yendo y viniendo por toda Grecia dispuesto a vivir de su sabiduría, cuando ésta no consiste sino en recordar a los demás que ser y aparecer sensible es lo mismo, y que todo es tal y como a cada cual se le aparece en su intimidad sensible, no hay que pensar que esté falta de toda justificación, que sea una mascarada o una estafa en grandísima escala.

Es verdad, sin duda, que Protágoras no puede inculcar, en el sentido estricto de tal palabra, conocimientos verdaderos a los demás, porque nadie puede trasladarle a otro sus sensaciones. ¡Ni siquiera podemos trasladarlas de nuestro propio pasado a nuestro presente! Es verdad que cada cual sentirá eso precisamente, personalísimo, irrefutable que ha de sentir. Ni siquiera parece que sea posible torcer con la enseñanza de Protágoras la vía que tendrá que seguir el futuro de las sensaciones del discípulo. Ahí, como otros muchos filósofos han defendido, Protágoras tendrá que reconocer que sólo manda el Azar, con su peculiar necesidad carente de fundamento: necesidad que es todo menos auténticamente necesaria. Allá seguirá la corriente impetuosa de la vida, recorriendo los territorios que el Destino azaroso le tiene asignados. Pero ya sabemos que la sensación está en el Hombre recubierta por la interpretación basada en el Ser. En el Ultrahombre, en cambio, se ofrece desnuda de toda interpretación: Devenir sin Ser.

Luego es patente qué efectos buscará Protágoras. Su tarea se concentra en modificar el comportamiento del Hombre respecto de la sensación, para destruir el cascarón en el

que se oculta, ya siempre maduro, el Ultrahombre. En el Hombre hay un cierto modo de tener la sensación, un cierto habérselas con ella que es una excrecencia que urge eliminar. El Hombre vive la sensación según un hábito perverso. Variémoslo, propone Protágoras. En realidad, más que variarlo, lo que haremos será extirparlo, sustituirlo por el hábito de no tener ninguno a la hora de dejar que la sensación avance indefinidamente, conduciendo la vida.

La perversidad del hábito del Ser no está únicamente en que retuerce la verdad y niega la naturaleza -es la Convención humana por antonomasia creer en el Ser y hablar a cada paso como si lo hubiera-; es que comporta inexorablemente sufrimiento.

¿Cómo es esto? ¿Por qué la filosofía protagórica se tiene que entender a sí misma como una medicina, una terapéutica cuyos únicos fármacos son los discursos? ¿De veras es el Ser la enfermedad primordial del hombre y la fuente de su permanente desajuste respecto de la felicidad, del bien y la plenitud? ¿Realmente la archimedicina, la piedra filosofal es la supresión esforzada del hábito del Ser?

En este punto renunciaré expresamente a agotar el tema. Basta con que intentemos pensar cómo es que la tortura de no conocer la realidad resulta el modelo terrorífico de todas las torturas. ¿De qué está inquieto, esencialmente, el hombre, si no es por la verdad, por la realidad que se le escapa? La perturbación elemental es estar preocupado con la posibilidad de hallarse en lo que no tiene consistencia, en lo falso: en un terreno sobre el cual uno edificaría su vida como sobre arena y sin cimientos. Si no sé, ¿qué esperanzas no fantásticas puedo albergar respecto del éxito, en todos los sentidos importantes, de mi existencia? Pero la realidad estable se encuentra, por definición, más allá de las debilidades y las fluctuaciones de mi experiencia. Encerrado en lo que las cosas me parecen, ¿cómo podré levantarme hasta la perspectiva sin perspectiva del ser mismo de las cosas en sí? Eres ignorante, eres infeliz, estás necesitado de todo, eres malo: he aquí la voz del Hábito del Ser. Que nos sigue luego diciendo que todas estas lacras, todas estas enfermedades y torturas, proceden, precisamente, de no arrostrar con valor la existencia, de no querer vivirla con la autenticidad de la sensación, cada uno desde sí y para sí mismo.

Por haber querido dulcificar la durísima escuela -según nos ha parecido- de quien sólo aprende de sí mismo, nos hemos enredado en una tormenta que no tiene más salida que la desesperación. Enfermos de falta de ganas de vivir intensa, veraz, lealmente, hemos enfermado luego del mal incurable de la desesperación. Ya por nosotros mismos no tenemos remedio posible. Y no haremos nada con acudir a los recursos de la

comunidad humana que nos rodea, porque ha sido precisamente por ponernos del todo y exclusivamente en sus manos como nos hemos visto llevados en seguida a este desastre. El hombre que decide, como inconscientemente, pero, en realidad, asustado por la vida, vivir inauténticamente, desde los demás, desde la gente, en vez de aferrarse a su sensibilidad, a la verdad del tiempo presente y su sí sin reservas, ése se destruye rápidamente a sí mismo. La sociedad es una gigantesca convención contra la naturaleza. La fe social es la ruina de la verdad y la esclavitud más profunda del individuo, que, siendo por nacimiento un león o un niño germen de Ultrahombre, sólo piensa ser un camello: una bestia de carga que nunca posee nada, sino que sólo traslada su sufrimiento hacia delante, en busca del bien, del Ser imposible, de la plenitud de una esencia que no le está permitido alcanzar mientras vive.

Sólo si se cree más en el futuro o en el pasado -vienen a ser lo mismo: el lugar de lo definitivo y estable- que en el presente, puede el hombre sufrir. No hay conciencia de carecer, de estar necesitado, más que cuando opera el hábito que nos induce a pensar que la verdad está fuera del tiempo.

Esto enseña Protágoras. Sabe que este discurso apela a las fuerzas vitales más hondas del hombre: al Ultrahombre en él. Confía, con razón, en que ningún sistema de persuasión es más efectivo que, a propósito de cualquier menudo problema, saber siempre relacionarlo, con todos los recursos de la retórica, con este fondo de dolor que preside la existencia del hombre.

Protágoras aboga por su causa examinando, como también lo hace Sócrates, a los hombres. No hay cuestión de la vida que no pueda ser referida a la que afecta a la naturaleza del hombre, centro inevitable de todas las cuestiones, que o son suyas o no son en absoluto.

2.13. El sentido

¿Es la filosofía justamente esta clase de abogacía y medicina purgativa de los frenos que la estupidez del hombre habría intro decido, para empeorar las cosas, entre la piel sensible de la existencia y el mundo?

El socratismo se basa enteramente en la proposición de otro método para la sabiduría, muy apto, por cierto, para despertar la cólera o, cuando menos, la impaciencia de los predicadores de la santidad del Devenir. El socratismo afirma que con los discursos se practica una terapéutica de un estilo completamente diferente: la discusión

estrictamente lógica, la razón que no está dispuesta a pasar por alto la presencia de contradicciones. El tema es tan esencial para toda la vida -es el problema crucial de la sabiduría humana, en definitiva-, que no me atrevo más que a presentarlo así de someramente. En la obra misma de la discusión racional podrá sopesarse qué mérito corresponde al largo discurso de la sofística y cuál es el del breve discurso del diálogo socrático. Nada le puede hacer menos justicia a Sócrates y al diálogo que lanzar en su apología, antes que más conocimiento de ellos mismos, una soflama sofística. Si procuramos ser justos con Protágoras, no lo procuraremos menos con Sócrates. En su escuela he aprendido a no dar jamás la espalda al problema y a no considerar espacio tabú ninguno entre los que son posibles a la inteligencia.

Así, ahora, en mitad del ímpetu que suscita en el auditorio la mención del dolor debido a no respetar la ley esencial del carpe diem, Sócrates, típica, osadamente, enfría los ánimos con una pregunta sobre algo que, a primera vista, puede ser sentido como una despreciable menudencia, cuando todos estamos reflexionando sobre los últimos horizontes del sentido de la vida.

El impertinente de Sócrates se pone a charlar sobre qué es eso de oír hablar en lenguas extranjeras desconocidas. Oímos, sentimos, pero no entendemos. ¡La cosa misma desborda la sensibilidad! Por más que agucemos el oído, no avanzamos un paso en la dirección deseada. ¿No era la sensación el modelo constante del conocimiento? ¿No había que ir pensando en eliminar de ella toda sobrecarga significativa, todo ser signo y remitir a algo no presente en ella? ¿Y si la significación hubiera ocasiones en que nos envía, con toda evidencia, a cosas que ninguna sensación podría traernos delante?

Por el momento, retengamos el hecho cierto de que Sócrates acaba de encontrar un punto de partida para su crítica de Teete to que es aún más sólido, a pesar de su apariencia modesta, que el complejo universo de la sensación posiblemente errónea. Tampoco sabemos con exactitud adónde nos puede conducir la cuestión, y buscaremos primero, guiados por la mano experta de Platón, algo aún más claro y contundente, en cuyo análisis tengamos oportunidad de empezar a iluminar más el enjambre de temas que se nos presentan ahora con el título generalísimo de signo y significación, o, como también podemos decir, conocimiento indirecto o complejo -puesto que está basado en la inmediatez de la sensación, pero no se restringe a ella, sino que contiene un complemento irreducible, nuevo.

Desde luego, la objeción es tanto más astuta y grave cuanto que concierne a la propia naturaleza de la medicina filosófica: el lenguaje. Sócrates insinúa que, en tanto la

sensación y el hábito en que se la interpreta (o su ausencia) son subjetivos e incomunicables, el sentido de los discursos es lo primero perfectamente transubjetivo o intersubjetivo. Y que justamente en virtud de su comunicabilidad es como Protágoras puede curar a alguien más que sólo a sí mismo.

Lo estupendo es que el sentido, a la vez que posee estas características indudables, no es, sin duda, transcendente respecto de la experiencia íntima del hombre. Aun en el caso hipotético de que el sentido de un discurso apunte a algo que de suyo sea transcendente a toda experiencia íntima subjetiva, lo que se comprende y comunica, lo que se dice (así designaron este factor los estoicos) se experimenta en la intimidad subjetiva, al tiempo que es el ámbito de la comunicación intersubjetiva.

Es como si hubiera dos clases, ya a esta altura, muy distintas de lo que hasta aquí hemos denominado sensación. La primera ha quedado suficientemente descrita para lo que necesitábamos empezar a pensar acerca de ella. La segunda sería precisamente esta experiencia directa de aquello que, además de lo puramente sensible (al oído, a la vista, al tacto) en un signo, lo convierte en cosa que nos remite a otra, que nos la indica y nos la da a conocer en una cierta lejanía y mediación.

Quizá tengamos que diferenciar, siguiendo a la filosofía moderna, muchas especies de sentidos, que coincidirán, seguramente, con las especies que haya que separar en el género amplio de los signos. Pero será difícil que no sea común a todas esas especies este elemento de la experiencia íntima de lo que complementa a la tinta, a los sonidos, a las muescas, hasta convertirlas, para aquel que los entiende, en signos.

2.14. La memoria

¿No hay la posibilidad de que hayamos confundido en demasía los términos conocimiento perfecto y conocimiento estrictamente tal? ¿Tiene todo estricto conocimiento que estar siempre alcanzando el grado del ideal cognoscitivo?

La respuesta obligada -segunda quiebra capital de la doctrina del Ultrahombre que tenemos a la vista- es que no: que sabemos cabalmente muchas, muchísimas cosas que no tenemos ante nuestra conciencia en el modo ideal de la presencia -o sea, ahora, activas, dadas por todos lados: hechas, prácticamente, nosotros mismos-. Más bien ocurre todo lo contrario. Casi todo lo que sabemos está guardado de algún modo en los misteriosos ámbitos del espíritu, dispuesto a revivir en el momento en que convenga que echemos mano de él, pero, por ahora, en estado de latencia.

Sería un disparate -no sólo un atentado contra el sentido vulgar y común del lenguaje cotidiano- afirmar que un hombre sólo conoce de veras, de veras aquello que está sintiendo en puro presente. El ingeniero sabe su arte, aunque pueda haber rincones de él que no investigue en toda su actividad profesional, una vez que los aprendió y almacenó un día. Cualquiera de nosotros vive a diario y cada instante contando con casi infinitas noticias de las cosas ausentes. Y este contar con tantas de ellas impregna la subjetividad que está sintiendo, hasta el punto de configurar las sensaciones, y no sólo en el modo dudoso del Hábito del Ser.

Los defensores a ultranza del privilegio exclusivo de la sensación necesitan, para acceder a mitigarlo sin ponerse en grave contradicción con su principio, justamente entender, experimentar incluso esta influencia constante de lo ya aprendido en lo ahora sentido.

Una primera visión ingenua (o sea cargada de prejuicios procedentes de la ontología de la vida cotidiana) sobre el fenómeno común del recuerdo dirá seguramente de él que es una recuperación de la sensación en la que, indefectiblemente, se producen pérdidas en la calidad del conocimiento. Se pretenderá que recordar es recuperar, reactivar, simplemente, la sensación antigua. Se estudiará la memoria no primordialmente en relación con la efectividad de cuanto sabemos ya y está latente en nosotros -con su producir efectos constantemente en el presente vivo de cada cual- Se la tomará, más bien, como un mecanismo de re-presentación o re-activación. Y el partidario del esoterismo de Protágoras comprobará en seguida que la representación va lastrada con la imposibilidad de cumplir su propósito. El tiempo perdido no puede ser recuperado realmente. El pasado no vuelve, como sabemos dolorosamente justo a causa de que tenemos memoria, es decir, de que estamos inmersos en la empresa triste de estar intentando volver a la vida las cosas que es palpable que no pueden más que venir a nosotros una segunda vez en la forma en que existen en el Hades los antiguos héroes de la guerra de Troya, según Ulises los halló: como sombras semejantes a los hombres vivos, pero desprovistas de fuerza, de voluntad, de conciencia enérgica de ellas mismas.

La indudable existencia de la memoria nos pone en conexión con el pasado. Sabemos que él está ahí, recibiendo continuamente lo que ha sido, gracias a la función - misteriosa - de los recuerdos. Pero el estudio ingenuo - lleno de prejuicios, en realidad - de esta facultad prodigiosa del hombre ha tendido siempre a describirla como un fracaso necesario. Recordar, para este punto de vista, es sólo sentir peor: con menos vivacidad, imponiéndosenos más levemente la realidad que cuando la sentimos, volviendo a nosotros sin la cohesión entre sus partes que es característica de la verdadera vida

presente.

Una evocación se parece, según esta descripción, mucho a un sueño, porque en el fondo se la trata como a un espectro. Los fragmentos que, a la plena luz de la sensación, estaban tan firmemente unidos entre sí que se nos introducían por los ojos todos a la vez sin que pudiéramos llevar a cabo ninguna selección de lo que deseábamos ver y lo que deseábamos eliminar, ahora que los recordamos están ya soltándose unos de otros. De hecho, faltan, seguro, algunos. El recuerdo nunca contiene tanto detalle como la sensación - Borges inventó un personaje para insuflarle la furia de una memoria tan completa como la sensación, hasta llevarle al borde de la locura-. Y es esta relativa flojedad de las imágenes recordadas la que resulta responsable de las ilusiones, tan frecuentes, tan inevitables, de la memoria.

Ahora nos ha venido a los labios lo verdaderamente esencial para caracterizar adecuadamente la que llamo perspectiva ingenua y llena de prejuicios sobre la memoria: que la sensación fue la cosa misma, mientras que la evocación nos representa una imagen de ella, simplemente parecida, pero llena de faltas cuando se la compara con el original que quiere copiar sin éxito.

Guardaríamos una colección de cuadros o fotos de cuanto hemos sentido. David Hume, discípulo en esto de John Locke y de George Berkeley, escribió, veintidós siglos después de Platón, que la propiedad más peculiar de la naturaleza humana es este carácter plástico de su mente, debido al cual toda impresión sensible actual queda reproducida instantáneamente - pero con defectos de fuerza, vivacidad y cohesión entre las partes - en una imagen de la retentiva o memoria (imagen a la que Hume adjudica el antiguo y prestigioso nombre platónico de idea). Este quedar habituado según lo sentido contribuiría, en última instancia, a la explicación de cuanto resulta peculiar en el hombre - por más que los animales superiores parecen disponer de la misma facultad, sólo que aún más deteriorada que en nosotros-. Y, claro está, esta actividad de forjar ideas o recuerdos o imágenes que copian las cosas de la sensación, es, sigue Hume, completamente involuntaria y pasiva. No podemos inhibirla con ningún procedimiento. Aunque sí podamos, en una segunda fase de la elaboración mental de esas imágenes, reprimir algunas con una violencia inusitada, que brota de las profundidades del alma que empezó a inferir Sigmund Freud partiendo de la terapéutica que pretendía curar las heridas de esos traumatismos en la retentiva humana.

Es evidente que introducir luego formas varias de memoria no es mayor problema para la doctrina que identifica los recuerdos con imágenes de lo sentido. Tras la actuación

primordial de la facultad que nos deja investidos de esta prolija colección de fotografías de toda nuestra vida, ya es factible que la voluntad pueda hurgar en los rincones de ese museo cuando le venga en gana, o bien que haya sensaciones que abran inesperados boquetes en las paredes por los que de pronto salgan a la luz imágenes - no, por desgracia, verdaderas sensaciones - que quizá ni sospechábamos que estaban ahí.

Por todo lo cual, si a un discípulo de Protágoras y de Hume - porque se habrá entendido que Hume aprendió cosas esenciales en el viejo sofista - se le pregunta si sabe o si ignora lo que recuerda, dirá que sólo sabemos, propiamente, aquello que está manifestándose en el presente de la conciencia. Pero concederá después que fue un poco rápido cuando identificó este presente con la fulguración viva y fuerte de las sensaciones. Ahora reconoce que el presente de la conciencia es muchas veces el escenario de una representación bastante menos brillante, insegura y, quizá, sólo fantasmal: la de las pseudosensaciones de la memoria. En realidad, creerá que su modo de entender los recuerdos salva, sin embargo, todo lo más importante de su concepción global, porque esa mágica facultad de revivir el pasado y, así, tener noticia de lo que ya no es, como no consigue nunca sino devolvernos malas copias del ser en vivo y en presente, es una fuente de conocimiento esencialmente menos perfecta que la sensación y, además, explícitamente nostálgica respecto de ésta. La evocación querría ser sensación y jamás lo consigue; luego es siempre una donación fallida de las cosas mismas: precisamente, es el envío de una copia y, por ello, la ausencia de la realidad auténtica.

En definitiva, hay que atenerse a lo que decíamos arriba: podemos admitir, dada la abrumadora evidencia de lo extraño que sería negarnos a hacerlo, que hay que ampliar el concepto del saber auténtico, hasta introducir bajo él una buena porción de recuerdos. Pero se insistirá en que rompemos sin remedio la unidad de este concepto si pretendemos que también nos sirva para el estado de absoluta latencia de las imágenes que podemos rememorar. El depósito de la memoria es tan sólo una mala metáfora material para pintar bastamente lo que sucede con la sigilosa presencia en los confines extensísimos del alma (inexplorables e insondables, según afirmaba Heráclito) de las imágenes que ahora no estamos evocando, pero que aún podríamos sacar un día de su aparente olvido. Sólo el presente de la conciencia es saber, y así, sólo lo que tiene influencia efectiva sobre él puede caber en la más generosa ampliación que se haga de la noción de saber auténtico. Recibiremos en ella las imágenes desvaídas e imperfectas de las cosas pasadas, siempre que no hayamos comprobado que están perturbadas y reproducen erróneamente sus originales. E incluso admitiremos que el hábito de imaginar que es el hombre puede operar muy activamente sobre las sensaciones, y, en este sentido, participar, espuria o

inevitablemente, en lo que nos rinden las sensaciones a efectos de atesorar conocimiento. A fin de cuentas, es insostenible creer que sentimos hoy como sentíamos en la infancia más remota. Nadie es Adán en el paraíso de las sensaciones originales puras. Y que no lo seamos ninguno se debe en primer lugar a la habituación a la que estamos abiertos por esa plasticidad fabulosa de nuestra naturaleza de celosos archiveros de lo que vamos sintiendo.

Pero los que no sabemos todavía si tenemos obligación moral e intelectual de seguir las enseñanzas de Protágoras y de Hume dudaremos, si cavilamos en estas cosas, de que la memoria haya quedado bien descrita por tales maestros.

Tenemos, ciertamente, algunos motivos muy razonables para esta duda. Aportaré algunos principales, pero, otra vez, más con la intención de que nos acostumbremos a irlos sopesando tácitamente, que no con el propósito de cortar antes de sazón el nudo gordiano de los problemas del conocimiento. Cuando un factor de interés se menciona, queda pesando en el transcurso futuro de la conversación. ¡Justamente porque la memoria no es lo que Hume y Protágoras nos dicen, sucede que en adelante la mención de ese factor relevante actúa calladamente en todo lo demás que se dice, y se va enriqueciendo y desarrollando y aclarando, hasta que llega un momento en que vuelve irreprimible a la primera línea del fuego de la conciencia, y no cabe ignorarla más ni creer ya más en las teorías que la desechan! Quiero decir que no hay imágenes de estas cosas inmateriales que son las hipótesis y las verdades, de modo que su permanencia en la memoria del hombre no se parece ni poco ni mucho a lo que hasta ahora hemos oído sobre los recuerdos, ni tampoco su reactualización tiene gran cosa que ver con esa doctrina humeana de las ideas.

De paso, pues, queda dicho que hay una objeción por lo menos posible que plantear al privilegio de la sensación y a la fusión del aparecer y el ser: la probable conciencia clara y poderosa, llena de efectos, acerca de objetos que no pueden ser reproducidos en ningún cuadro y que, en cambio, son significados por las palabras. El problema del sentido regresa.

Pero hay otras experiencias y otras razones que pugnan por quedar consignadas ya desde ahora. La primera es que sentiremos una especial incomodidad en pensar que el pasado, precisamente como tal pasado, se diga que es malamente conocido justo por el hecho de que se nos presenta como pasado. Eso es paradójico. ¿Es que pretenderíamos, para conseguir conocerlo de veras, que dejara de ser lo que es y se hiciera presente? Antes tenderemos a creer que esa teoría de las imágenes es pura teoría.

Por otra parte, es un hecho muy corriente que recordamos como desde el interior de los recuerdos. Hoy, por ejemplo, es la mañana de Navidad, momento especialmente favorable para este fenómeno. Rememoramos, para probar cómo son realmente las cosas, cualquier celebración pasada de la misma fiesta. Ya tenemos ahora la cosa misma, aunque no ante los ojos y las manos, sino como irrecuperable en ese sentido. Precisamente es lo que es porque no puede volver a dársenos en ese modo del delante otra vez de ojos y manos. De aquí ha surgido, evidentemente, el pensamiento de que lo que estoy rememorando es una imagen, y no lo que quiero recordar. Pero es igual de evidente que esto no es cierto. Quiero recordar lo que estoy recordando, aunque es posible que añore mayor claridad en ciertos detalles, análogamente a como echo de menos, puesto en lo alto de un mirador, la capacidad de tener unos ojos más penetrantes para algunas esquinas atractivas y confusas del paisaje.

Pero la cuestión que me proponía destacar en mi ejemplo de los recuerdos del día de Navidad es que, una vez que me introduzco en el pasado mismo como tal -y no en su imagen-, observo que me muevo por él en direcciones que son incomparables con el mero mecanismo por el que una imagen reproduce otra en un supuesto espejo mental. Sobre todo, en medio del recuerdo reflexiono sobre cómo reaccionaba yo, por ejemplo, sentimentalmente, ante unos y otros acontecimientos. Me sirvo para todo ello del sorprendente hecho de que no tengo que gastar, al recordarlo, el mismo tiempo que lo recordado tardó en suceder. También este fenómeno contribuye a que se haya hablado de imágenes. Si se mira muy descuidadamente lo que efectivamente pasa en la memoria, puede tomarse su especial tempo por una congelación que es propia del cuadro o de la fotografía. Pero es suficiente con ponerse a recordar a la vez que se contempla una foto, para advertir la inmensa diferencia que hay entre las dos experiencias, y cómo lo recordado tiene una forma de extenderse en lo temporal de la que está absolutamente incapacitada la imagen.

En mis recuerdos me recuerdo recordando, y reflexiono sobre mis actividades conscientes de muchas otras maneras, preocupándome unas y despreocupándome otras de la veracidad de lo que voy rememorando. Nada de todo esto tiene nada que ver con retratar un retrato e ir perdiendo, a cada nueva reproducción, viveza, fuerza y coherencia en los detalles. ¿Quién ha podido inventarse una fábula tan lamentable sobre lo que es la memoria? ¡Lástima de tiempo empleado en escribir e imaginar esos verdaderos fantasmas sobre los fantasmas del recuerdo!

Y luego - ya he dicho que no quería alargarme demasiado sobre estos puntos, sino dejarlos para que fermenten a lo largo de estas consideraciones en que vamos dialogando

con Platón - está la evidente falsedad del centro mismo de la doctrina que convierte la memoria en una máquina de fotografiar medio estropeada. Quiero decir que la evocación del pasado es, por una parte, mucho más vigorosa que su antigua sensación, en infinitas ocasiones dolorosas; mientras que, en otra dirección muy diferente, el vigor o la debilidad de la experiencia del pasado como tal pasado justamente no es nunca un revivir la sensación presente.

Lo primero lo conoce cualquiera que lee poesía, y es un rasgo que el recuerdo comparte con la expectativa del futuro, también en incontables casos más vívida, más fuerte y más cargada de efectos que cualquier sensación. No es que la poesía sea por naturaleza la elegía del tiempo ya transcurrido, sino que es esencialmente el brotar de tiempos nuevos, viejos u otros ante la conciencia, en confusión de la memoria con la imaginación propiamente dicha y con la expectativa. Pero también podemos recurrir a ejemplos algo menos universales. Todos los que faltan un largo espacio de un lugar que alguna vez fue para ellos habitual o tuvo especial importancia afectiva, si perciben de improviso un olor que estaba allá presente, viajan instantáneamente a su pasado y se sienten a las puertas del tiempo que les separa para siempre de él.

Y en cuanto a que la experiencia del pasado como tal pasado no es nunca, contra tanto como se ha dicho acerca de ello, exactamente un revivir la que fue una sensación, es de una contundencia inigualable el caso que propone Franz Brentano. ¿Qué sucede cuando nos arrepentimos de alguna acción? Por lo pronto, que estamos recordándola, aunque eso no sea más que un factor presupuesto en lo que de verdad es característico de arrepentirse. Ahora bien, si recordar fuera rehacer, en la medida de lo posible, imperfectamente, sí, pero intentando regresar adecuadamente al antiguo presente, entonces recordar una fechoría sería volver a cometerla en cuanto depende de nosotros -¡y con conciencia triste de fracasar en el propósito!-. Así que más vale, como sostienen los inmoralistas, no arrepentirse de nada, si no hemos de volvernos cada vez peores.

2.15. Percepción e intencionalidad

Sócrates se encarga de defender las tesis de sus oponentes, sobre todo si éstos son pensadores ausentes o muertos, a los que apelan los interlocutores. Sócrates defenderá con absoluta fidelidad tanto a quienes inspiran a las gentes con las que él habla, como las tesis más opuestas a ésas. Pero ahora, un momento antes de salvar todo lo que él sabe y puede la doctrina de Protágoras, deja sobre la mesa de la discusión un par de problemas nuevos: otras tantas objeciones.

La letra de ellas está muy apegada a las trifulcas de palabras de la época; pero esta circunstancia no ha de impedir que captemos la punta interesante de los fenómenos que están aludidos en estas trampas de discutidores ociosos. Yo, por mi parte, los voy a reunir en la unidad de un mismo fundamental enigma, que no es sino lo que un contemporáneo, Edmund Husserl, denomina alguna vez, con más justicia que exaltación, el milagro de la conciencia.

En primer lugar, si se confía indiscriminadamente en la sensación como paradigma del conocimiento, puede uno verse contra la espada y la pared en ciertas situaciones que se describirían, al menos desde una perspectiva legítima, como estar simultáneamente sintiendo y no sintiendo lo mismo. ¡Basta con que te tape el indiscreto un ojo en mitad de tu abogadesco discurso sobre los prodigios insuperables de la sensación! Esta molestia es parecida - pero más aguda - a la que se experimenta al ver modificarse, hoy en día, las sensaciones visuales con sólo interponer unas gafas entre los ojos y las cosas. En este caso se dirá que veo lo mismo, pero unas veces mejor y otras peor. Aunque aquí Protágoras se refugiará rápidamente en su explicación - arriba la leímos - sobre cómo la enfermedad no arguye nada en favor de la existencia de sensaciones ilusorias. No podrá hacerlo tan sencillamente con la impertinencia del que le tapa un ojo. Y eso quizá le ayude a caer en la cuenta de que está él mezclando indebidamente dos datos inmediatos e irrecusables de la conciencia y la vida, a los que solemos referirnos con los nombres distintivos de sensación y percepción.

Lo que queremos decir con esto quizá se vea más fácilmente añadiendo ahora el segundo caso de la misma objeción general que Sócrates aduce. Y es que la identificación del conocimiento con la sensación impide en absoluto atribuir características diferenciadas a la sensación, por una parte, y a cualquier cosa distinta de ella, por otra. O sea que todas las palabras con las que calificamos cualquier cosa, en la medida en que sean legítimas calificaciones, tendrán que ser aplicadas propiamente sólo a las sensaciones, ya que no hay diferencia real entre la sensación y lo conocido mediante ella. Como por hipótesis ésta es la verdad, entonces tiene que ocurrir que todas aquellas notas reales que conozcamos con perfección e indudablemente, en primer término y propiamente se dicen de la sensación misma.

Visto todo esto a distancia, no parece existir mayor problema en aceptarlo. Pero cambiaremos de opinión en cuanto nos aproximemos a cualquier caso concreto. Porque si elegimos, por ejemplo, las sensaciones táctiles, nos veremos obligados ahora a admitir que lo aristado y lo liso son en primer lugar notas de la sensación misma, del conocimiento mismo, y no notas que primordialmente sólo corresponden a lo conocido.

Lo que nos lleva de inmediato a hablar tan novedosamente que atribuiremos al saber mismo tersura o aspereza, dado que el saber es la sensa ción. O bien nos prohibiremos en adelante usar palabras tales como liso y rugoso, porque defenderemos que no corresponden a nada de lo que haya una experiencia inmediata, un saber estricto e ideal.

En el primer caso, hemos reconocido que nos sucede, por ejemplo, ver lo mismo ahora que antes, sólo que mejor o peor; en el segundo caso, estamos confrontados con la necesidad de no diferenciar ya nunca el hecho de saber y el objeto sabido. La enseñanza que se desprende de reconocer que es verdad, que es inevitable admitir que una sensación y otra son sensaciones de lo mismo, pero diferentes en tanto que sensaciones individuales que claramente presentan características que no podemos ni confundir ni eliminar con ninguna explicación, es, precisamente, que hemos de aceptar que lo conocido no coincide con el acto de conocerlo, al menos en ciertos momentos. Que es lo que también resulta de la paradoja de que estemos dispuestos a decir que hay saberes más ásperos, en el sentido literal, que otros. A esta diferencia entre un acto de conocer y un objeto conocido la llamaremos con el término técnico de diferencia intencional. En ocasiones, escribiré también, como expresión sinónima, relación intencional, y entenderé que se trata de una relación no simétrica, cuyo fundamento es, por ejemplo, el acto de sentir, y cuyo término, que quizá no sea necesariamente real, es, en el mismo ejemplo, el objeto sentido.

Pero el caso primero enseña también algo más que no la mera, pero importantísima, lección de la diferencia intencional. Porque supongamos que llego a saber, por cualquier vía, que eso que he creído ver antes peor y luego mejor, en realidad no existía. Supongamos que recibo la información indudable de que he sido víctima de una alucinación, de modo que ha existido la sensación, pero no ha existido su objeto - tomado éste, justamente, como aquello mismo que yo he creído ver dos veces-. Lo interesante es que esta noticia no alterará jamás el hecho de que sé perfectamente que no he sentido de la misma manera las dos veces. Estoy por completo seguro, y legítimamente, de que ha habido diferencias en la sensación misma, que no se han traducido en otras tantas diferencias paralelas en su objeto. Éste fue idéntico en las dos sensaciones; e incluso ahora sé que no existió en realidad - razón de más para distinguirlo cuidadosamente del acto irrefutable de que yo lo he sentido.

Pues bien, todo eso no es posible si supongo que el acto de conocer que es, por ejemplo, la visión, no es nada más que una sensación - que estoy, además, suponiendo que siempre es una cosa simple y que no admite análisis ninguno-. En efecto, sólo si una parte del acto de ver se mantiene constante, mientras otra cambia, puedo hablar como lo

he hecho. Y está muy claro que tal parte constante es la que me permite ver lo mismo dos veces, aunque ni siquiera exista realmente; mientras que la parte que cambia es eso, tan difícil de describir, pero tan familiar, que era peor sin las gafas y que mejora con ellas puestas (solemos decir que es una variación en la claridad, en la viveza, en la frescura, en la proximidad...).

El primer componente es lo que hace del acto de ver una relación - al menos, una presunta relación - de quien ve con lo que le es exterior: con lo visible. Es decir: este primer factor es el que me abre al ámbito de la diferencia intencional; el que crea esa diferencia, esa distancia que no sólo existe, por lo visto, en el mundo, entre las cosas visibles y mis visiones de ellas, sino que ahora, gracias al factor del que hablo, se ha vuelto conocida, patente.

El ver realiza la diferencia entre el sujeto y el objeto como diferencia conocida, manifiesta, consciente. Realiza una de las vías de nuestra salida de nosotros mismos o nuestra apertura cognoscitiva a la realidad. Es extraordinario: nos sitúa efectivamente en ella, pero separándonos simultáneamente. Tenemos realidad gracias a acontecimientos tales como la visión; pero estos sucesos son al mismo tiempo nuestra diferencia real respecto de cualquier realidad (visible). Lo visible es real, cuando lo es; pero, en todo caso, no es la misma realidad que la que posee la visión.

Cuando decimos que no son lo mismo la sensación y la percepción - por cierto, se trata de una distinción que no podemos hacer en la lengua filosófica de Platón-, nos estamos refiriendo a los dos componentes que el ejemplo que tratamos nos induce a distinguir en los actos elementales de saber que hasta aquí, protagóricamente, no podíamos analizar de ninguna manera. La visión es percepción en tanto que es, justamente, captación de lo otro como otro del acto de verlo: como algo idéntico y a distancia intencional. La visión es sensación en tanto que es impresión de colores y formas más o menos vívidos, claros, separados y matizados.

Pero observemos que, aunque podamos establecer la diferencia, no podemos, en cambio, desligar del todo el elemento sensación del elemento percepción. La sensación visual lo es, sencillamente, de colores y formas; pero es rarísimo el caso en que describiríamos bien lo que nos pasa diciendo que no sentimos nada más que un aluvión de colores y formas. Lo que casi siempre sucede es que no captamos o percibimos colores y formas nada más, sino realidades, presuntas realidades, que, en la medida en que estamos percibiéndolas visualmente, tienen colores y formas. Los tienen, como gusta de repetir Zubiri, de suyo - es decir: sólo si hablamos de esta manera describimos de

verdad lo que nos está sucediendo a nosotros, a nosotros con las cosas.

Lo cual significa que, sea ello como quiera, la sensación está siendo utilizada en y por la percepción; o también: que quizá pueda ocurrir que el factor perceptivo falte o caiga; pero seguiremos hablando de que vemos sólo si se mantiene vivo el factor sensorial. Esto es: la sensación no puede faltar, aunque desaparezca o no llegue a presentarse la percepción. Pero no es verdad que la percepción exista sin la sensación, porque si disponemos de captaciones de realidades sin sensaciones visuales, en el caso de que sigamos hablando de percepción, desde luego ya no diremos que percibimos visualmente, que vemos.

Así, pues, el factor directamente responsable de la percepción es también directamente responsable no sólo de la diferencia intencional, sino de que veamos por cierto lapso de tiempo o a intervalos la misma realidad presunta; pero también, en tercer lugar, es el que lleva a cabo cierta peculiar manipulación con la sensación, sobre la que viene a disponerse como una segunda capa de acción subjetiva o cognoscitiva.

Esta manipulación de la sensación, gracias a la cual no captamos sensaciones, sino realidades con propiedades sensibles de suyo, tiene esencialmente que ver con eso de que la percepción realice la distancia intencional y ponga precisamente como término de ella una identidad presuntamente real. Para tratar de expresar todo esto simultáneamente, ha habido filósofos que han hablado de que el factor perceptivo objetiva el factor sensorial; en otras ocasiones se ha dicho que el factor perceptivo interpreta el factor sensorial; en otras aún, que lo formaliza.

Con la palabra objetivación se alude, sobre todo, a que la percepción parece que lanza a distancia de sí las sensaciones, para representarlas como situadas en las cosas, y ya no en el sujeto que percibe. En el objeto uno e idéntico, que, gracias a la percepción misma, como vengo diciendo, "se alza" frente a la otra unidad idéntica que "se alza" también ahora como del lado de acá de la percepción: yo el que veo realmente la realidad.

Con la palabra interpretación se atiende a que la realidad que percibo no es en absoluto indiferente a las sensaciones que ahora creo tener de ella - como recibidas de ella-. Veo las cosas que veo según y como son mis sensaciones; porque está claro que, dadas ciertas sensaciones, no tengo modo de representar por su medio a una persona, por ejemplo, en vez de a otra. La sensación no sólo está, por así decir, soportando la percepción, como desde debajo de su actividad y su obra; sino que orienta, además, ya

mucho - aunque no por entero - el sentido por el que la captación perceptiva de las cosas termina decantándose. No por entero, efectivamente, puesto que, sin que varíen apenas las sensaciones, soy capaz de interpretarlas, incluso sin que en este cambio intervengan mis deseos, en sentidos tan diferentes como aquel famoso ejemplo en que se pasa sin saber cómo de estar viendo la lámina de una nuca muy hermosa de mujer a estar viendo el perfil de una bruja. Pero sólo un loco descubrirá de pronto, en la misma lámina, un elefante.

Pero lo esencial es que todo esto, sumado a los factores críticos que hemos encontrado en los dos epígrafes anteriores, nos ha apartado ya decisivamente de la posibilidad de entender el conocimiento como cosa idéntica a la sensación.

Vamos, pues, a suspender aquí el diálogo con Platón. No porque no tenga nada más que enseñarnos, sino porque otras escuelas más fáciles pueden ayudarnos ahora a seguir mejor nuestra introducción en las cuestiones capitales de la teoría de la verdad.

3

El sentido común y el escepticismo

3.1. Lo que parece decir el sentido común

Hagámonos ahora presente lo que parece proclamar el sentido común acerca de la naturaleza del conocimiento.

Conocer, en el sentido primordial de tomar contacto cognoscitivo con algo, de enterarse de algo, es un acontecimiento peculiar y continuo en la vida del hombre. Todo presente que es vivido en el estado de vigilia, e incluso la sombra del presente que ocurre en el sueño, es un continuado estar enterándose de novedades.

Conocer es cierto proceso al lado de tantos otros que se desarrollan en el hombre. El corazón bombea la sangre, los nervios tensan y distienden los músculos, las glándulas secretan sus jugos, las células todas queman moléculas orgánicas. A la vez, el cerebro - esa masa de células altamente especializadas - trabaja también como un complicadísimo laboratorio bioquímico. Y a la serie de sus procesos físico-químicos corresponde, como un efecto considerablemente sorprendente, la serie de esos otros acontecimientos, tan diferentes en su apariencia de los intercambios atómicos, que denominamos sucesos mentales, y de entre los cuales destacan los fenómenos conscientes. Y el papel del bajo continuo en la armonía complicada de estos fenómenos lo desempeña el ininterrumpido ir tomando nota de las novedades que cada instante trae consigo.

Enterarse es, por lo demás, cosa pasiva, si nos atenemos a los rasgos inmediatos de su apariencia. No sólo eso, sino que, por más actividades que nuestras teorías vayan poco a poco suponiendo en la base del conocimiento, el sentido común insistirá siempre en que la pasividad del enterarse es realmente tal, y no mera apariencia superficial. Porque tiene lugar la experiencia de enterarse fundamentalmente gracias a que sobre el cuerpo del hombre influye la efectiva realidad de los otros cuerpos de su próximo entorno; y esa influencia física penetra, a través esencialmente del sistema nervioso central, hasta el gigantesco ordenador que es el cerebro. Los bits de información,

trasladados desde la superficie del cuerpo - desde lo que tradicionalmente se llama órganos sensoriales - en forma de descargas eléctricas, se procesan en la unidad central, y su resultado se manifiesta en la sorprendente forma de - llevemos la imagen hasta el final - letras en la pantalla o en el papel: letras conformes, en rasgos generales, con las que están dibujadas en el teclado.

Naturalmente, el programa del sistema ordenador lo es aquí todo. Su peculiar configuración, previa a la llegada de información, es superlativamente importante; pero no hay que descartar que la información misma acierte a remodelar el programa aprovechando las oportunidades que éste le brinda. De hecho, todo dato introducido cambia ya el estado de la máquina en su conjunto, aunque no todo input pertenezca al mismo nivel o posea la misma relevancia.

En otras palabras - que podría haberlas dicho el sentido común en tiempos anteriores a la sociedad telemática-: existe un sistema de cuerpos absolutamente independiente de toda serie defenómenos mentales. Las propiedades que caracterizan a esos cuerpos determinan qué clase de relación recíproca cabe entre ellos; pero lo cierto es que no permanecen, por así decirlo, indiferentes por toda la eternidad unos junto a otros, sino que entran en mutuo comercio y se alteran al hacerlo. Un buen día - suponiendo que hay razones para sostener que esto no ha tenido lugar desde siempre-, el resultado de una de esas alteraciones es un cerebro: un órgano de increíble complejidad, cuya propiedad más saliente es que a sus acciones les sigan, como efectos, no solamente ciertas secuelas bioquímicas, sino, paralelamente a ellas, ciertos fenómenos mentales.

He aquí, entonces, un cuerpo más del sistema, pero equipado, de algún modo, con una mente. La cual, por su parte, posee cierta estructura propia, o sea: es sólo capaz de llevar a cabo ciertas clases de funciones, una vez que la información haya comen zado a llegar. De hecho, la más elemental de esas funciones es la posesión de la clave con la que transformar las emisiones eléctricas en sucesos conscientes. Y uno de los más notables equipamientos de la mente - el que en realidad la define - es la posibilidad de contemplar, a la vez que ocurren, los procesos que se efectúan en ella. Por lo demás, dado que la estructura del aparato mental va causalmente ligada a la del aparato cerebral, casi es superfluo insistir en su plasticidad (que, eso sí, está nada más que en las manos, puramente inconscientes, de la marcha del sistema físico que es el universo).

Ciertamente que el universo físico no carece de lógica, o, mejor dicho, de leyes internas. Y es de sentido común, asimismo, que estas leyes - o esta ley, en singular - del mundo no tiende a la aniquilación del propio sistema, sino, más bien, a proteger su

subsistencia y, en la medida de lo posible, la de cada uno de sus componentes o subsistemas. Así, cuando la aparición de un organismo tan evolucionado como el cuerpo dotado de cerebro llega a plantear un problema nuevo a la naturaleza, la solución de ésta consiste en proveerlo de mente, de tal modo que la conservación del nuevo ser se vea sustancialmente mejor protegida. Y los fenómenos cognoscitivos, a pesar de su sofisticación y hasta del salto cualitativo que los separa de la materia -y que es la mayor grieta aparente que jamás se haya abierto en la compaccidad de la naturaleza-, tienen que tener correspondencia en la realidad de la materia tal como es en sí misma. Porque si la función del conocimiento no consistiera, siquiera sea parcialmente, en tomar nota auténtica y fidedigna de lo que es el contorno del hombre, entonces el conocimiento no serviría para el fin al que está radicalmente ordenado.

La inteligencia es una función de la vida, y la vida es una función de la materia. La materia, en sus combinaciones sin principio ni fin, ha dado lugar casual, a la vez que inevitablemente, a la vida. Ha tenido toda la eternidad, seguramente, para desechar productos intermedios inviables, así que no es extraño que la improbabilidad infinita que es la vida haya podido producirse al fin. Y una vez nacida la vida, la historia de sus productos repite, en su modo peculiar, la historia de los productos materiales. No es, pues, tampoco tan extraño que, en millones de años de evolución biológica, la mente y la inteligencia hayan tenido que venir en auxilio de un experimento de la vida. Por otra parte, la misma será la explicación de la historia de la inteligencia y sus productos. La cultura es una función de una función de la vida. Aun cuando la naturaleza haya tenido que arriesgar en este caso tanto que, por una vez, un producto suyo lleve consigo la esencial capacidad de borrar del mundo grandes sectores reales (comenzando por él mismo).

3.2. Las consecuencias naturalistas del sentido común

De todo esto se sigue, sin embargo, que nosotros no podemos pensar sino como pensamos. En especial, que no podemos reconocer otros principios intelectuales, otras verdades básicas, que sirvan para probar las verdades derivadas, sino los que de hecho reconocemos porque estamos hechos así. Creemos, por ejemplo, el principio de contradicción y "funcionamos" como si él fuera verdadero; pero no tenemos más criterio para admitir su verdad que esta curiosa limitación nuestra que consiste en que no sabemos cómo desecharlo. Realmente, no serviría para nada un hombre que no aceptara el principio de contradicción. Sería una perfecta nulidad, desde el punto de vista comunitario. Lo cual no significa, en modo alguno, que el principio sea absolutamente

verdadero: una verdad necesaria e intangible, un dogma que maltrata nuestra libertad. (Porque, dicho sea entre paréntesis, las verdades absolutas no son buenas más que para inquisidores, tiranos y fascistas. La felicidad personal y social sólo puede promoverse adecuadamente en la emancipación plena, allí donde nada constriñe desde el exterior la expansión del deseo del individuo, que no tiene por qué reconocer más límites que los impuestos por el pacto en que la comunidad se funda.)

El elemento predominante en esta consecuencia de sentido común de la posición general del sentido común se podría expresar así: adoptamos los principios, en todos los ámbitos en que los hay, incluidas la lógica y la ética, como las convenciones más útiles, porque lo que depende de ellos es nada menos que la coherencia y la habitabilidad de nuestro mundo. Los principios son "verdaderos" por la virtud de tantas cosas importantísimas que se sustentan en ellos; pero exclusivamente por esta razón.

Otros hombres, en cambio, comprenden, desde luego, que la idea misma de la abolición o la superación de todos los principios (no sólo de los que en determinada época se tienen por tales) es absurda porque contiene en sí misma la más decidida afirmación de al menos algunos de ellos. En efecto, abolir, superar o cambiar el principio de contradicción, por ejemplo, es un proyecto que sólo se deja semipensar en la medida en que uno se apoya con toda decisión en el valor, en la verdad del principio de contradicción. Porque cualquier mutación en él ha de ser, siquiera, una cosa: pasar a algo que ya no es él mismo. Pero la verdad es que el principio de contradicción es la garantía del significado, en general, de la palabra no (de que no sean lo mismo, diríamos, el sí y el no).

Estos otros filósofos (porque hay que reconocer que el hombre de la calle rara vez llega a ver claro en este punto) se limitan a decir que toda la verdad de los principios se cifra en esta ciega inexorabilidad suya, que nos impide saltar las bardas de nuestro estrecho coral. La explicación última es que estamos hechos así, y así funciona nuestra mente.

Es muy importante comprender con claridad que, a pesar del resto de discrepancias innegables entre ellas, estas dos primeras teorías sobre la verdad de los principios, tan íntimamente ligadas al sentido común, coinciden en todo lo esencial. Es lo mismo confesar redondamente que un principio es verdadero por convención, que terminar por reconocer que en este asunto no hay más sino el hecho bruto, ciego, de que estamos hechos así. La convención, en este caso, aparece, sencillamente, puesta en la cuenta de la Naturaleza, más bien que en la de la Sociedad. Pero, en definitiva, también es un mero

hecho natural que la sociedad humana necesite tanto de algo como el principio de contradicción.

Más profundas parecen ser las diferencias entre las maneras distintas como cabe entender que la verdad de los principios dependa de la naturaleza del entendimiento humano.

En efecto, si lo que se está diciendo es que la sociedad y la naturaleza podían haber sido sencillamente otras, y que, por tanto, no hay ninguna verdadera necesidad en que la evolución universal haya, por el momento, arribado a esta forma que hoy tiene la vida, lo que de veras se hace es reducir la necesidad de los principios a la contingencia de los hechos. O sea, destruir la necesi dad de los principios, y con ella, naturalmente, la necesidad de los teoremas que desde ellos o por ellos se prueban, y, en general, todo rastro de necesidad estricta (es decir: de necesidad absoluta). La tesis es, entonces, que nada es necesario. En seguida reflexionaremos sobre cómo esta posición, a pesar de que a primera vista parezca diferir de la negación de los principios, es idéntica a ella. Establecer que nada es necesario es declarar la necesidad del escepticismo absoluto, del nihilismo absoluto.

Por esto, el único escape que queda, si no quiere hacer viaje en esa compañía, a la teoría de que la naturaleza del entendimiento es el fundamento de la verdad de los principios, es refugiarse en el pensamiento de que el entendimiento humano es como es porque ha sido fabricado por un autor muchísimo más perfecto que la evolución natural.

Si el autor del entendimiento es poderoso, pero no llega a omnipotente, el escepticismo absoluto no queda excluido. Pues no poder pensar de otra manera que como pensamos sólo puede coincidir con pensar la verdad de las cosas mismas en el caso de que nuestro autor no haya podido equivocarse al hacernos. Siempre que dejamos un resquicio de debilidad en él, vemos evaporarse la verdad de los principios, abandonada al azar de si no habrá dado, casualmente, a pesar de su imperfección, ese autor del entendimiento con la clave para la adecuada construcción de la máquina mental. Quizá acertó; pero, si él podía equivocarse y yo no puedo mejorar luego su obra, ni investigar si él era o no perfecto - porque esta investigación la haré según los principios conforme a los cuales estoy hecho-, nada garantiza de modo definitivo la verdad de ningún principio. La necesidad toda vuelve a disolverse en un tipo de contingencia que, sencillamente, es un poco más sofisticado que antes.

Otra cosa sería que Dios hubiera creado el entendimiento del hombre y le hubiera

inculcado de nacimiento los principios, como una obra de sus manos todopoderosas, viático para no extraviarse sin remedio en la búsqueda de la verdad. En este caso parece que lo que es de natural el entendimiento sirve adecuadamente para la fundamentación de los principios, porque, aun cuando ciertos errores en que incurrimos hayan podido ser deseados por Dios en vista de su superior utilidad para nosotros mismos (por ejemplo, es útil que creamos que hay colores, para que advirtamos a la distancia los peligros y los bienes; pero no hay realmente colores), no cabe pensar que Dios haya dispuesto que nos equivoquemos siempre, sistemáticamente. No seríamos en ese caso más que unos complicados juguetes, con cuyo sufrimiento ridículo (por infundado) se divertiría un Dios que más bien sería el diablo. Para que se pueda abrir una vía al bien moral, es necesario que se haya abierto también alguna vía a la verdad. No es posible vivir absolutamente en el error y, sin embargo, adquirir algún tipo de valor moral. Pero si el hombre carece de valor moral en absoluto - si carece incluso de la pura posibilidad de tal cosa-, entonces regresamos a la hipótesis de que no somos sino inútil pasión, y negamos radicalmente que Dios exista y sea, pues, autor del entendimiento.

Algunos filósofos han llamado innatismo a esta teoría, de acuerdo con la cual los principios constituyen el fondo natural del entendimiento, con el que nace un hombre de las manos de Dios. Y la garantía de la verdad de los principios es la inscripción divina de ellos en el entendimiento -el cual, a su vez, por esta causa, no puede pensar más que según el principio de contradicción, por ejemplo, dado que está hecho así.

Sin embargo, desde el punto de vista filosófico apenas hemos ganado nada con todo esto. Pues ¿cómo saber sin sombra de duda que es Dios el autor de nuestra naturaleza intelectual?

Es evidente que sólo se presentan dos caminos, en principio, para afrontar esta cuestión decisiva. El primero sería poder demostrar, como un teorema, la existencia de Dios. Bastaría con esto, puesto que si Dios existe, como por Dios se entiende un ser omnipotente e infinitamente bueno, se concluirá que el universo es todo él creación de Dios y que el entendimiento humano creado no está condenado al error sempiterno.

Pero ¿quién no ve que este procedimiento sería una demostración circular? Fiándome absolutamente de los principios lógicos y extralógicos, demuestro la existencia de Dios, para que sea ella la que demuestre la fiabilidad absoluta de los principios.

Como esta primera vía es impracticable, me veo reducido a tener que buscar otra en la que la existencia de Dios no sea un teorema, sino, más bien, el principio de todos los

principios.

Pensemos cuidadosamente cómo se presenta el nuevo problema. A pesar de las apariencias, no basta aquí con sostener que la existencia de Dios sea una verdad de evidencia inmediata (que habría de ser analítica, o sea simplemente fundada en la comprensión de los términos en que se expresa, para poder poseer algún tipo de relevancia en la cuestión de la verdad de los principios). Ahora bien, el principio de contradicción es una verdad analítica que tiene la peculiaridad de ser un supuesto absolutamente imprescindible en el reconocimiento de cualquier otra verdad analítica. Porque la exclusión mutua del ser y el no ser (o de los contradictorios) interviene - aunque no exactamente como una premisa, sino en un papel próximo al que en las demostraciones ocupan las reglas de inferencia- en cualquier otro juicio analítico, en la medida misma en que un concepto cualquiera tiene, antes que nada, que ser sólo él mismo, y no otro respecto de sí mismo. Si, por el contrario, dos conceptos que forman parte de una verdad analítica pudieran no ser sólo lo que son, sino también algo otro, entonces los contornos de todos los sentidos se difuminarían, hasta el punto de que, exactamente, nada tendría ya sentido.

Por esto, si es un conocimiento analítico que Dios existe, no ha de poder ser en ningún sentido lógicamente anterior al principio de contradicción. La relación será la inversa. La analiticidad suprema del principio de contradicción es a priori respecto de la que quizá posea la tesis de la existencia de Dios.

De donde se sigue que sólo la afirmación estrictamente irracional de que la proposición Dios existe es la primera verdad analítica, podría concebirse - locamente - como la fundamentación requerida para un innatismo que no disuelva la necesidad de los principios en la ciega contingencia de la naturaleza, la historia o la sociedad. Pero, naturalmente, semejante tour de force abandona toda la esfera racional a la irracionalidad, y trata de establecer la necesidad no ya sobre el suelo de la contingencia, sino sobre la irracionalidad (en definitiva, sobre la Voluntad).

La denominación clásica para un fenómeno de esta clase, que hunde por desesperación la filosofía en la voluntad, es fideísmo; pero hay que reconocer que este título, incluso aun cuando haya sido usado gustosamente por los propios mantenedores de esta posición, es profundamente injusto con la palabra fe. Sólo si se entiende por fe el suicidio de la inteligencia en el sentimiento o en la voluntad puede hablarse, para estos tradicionalismos filosóficos o irracionales fundamentalismos de supuesta raíz teológica, de "fideísmo". Un Dios que pueda revelarse es, elementalmente, Palabra en busca de un

oyente capaz (tanto moral como intelectualmente) de recibirla. O Símbolo en que la Transcendencia absoluta se haga presente en la Inmanencia; pero Símbolo, por decirlo de alguna manera, aún más pleno que las palabras y los conceptos, y no infinitamente más vacío.

Pero entonces, siendo el llamado fideísmo un tipo especialmente perverso de escepticismo, no quedan ante nosotros más que dos posibilidades para pensar los principios que más merezcan este título: o el escepticismo absoluto, o el anclaje definitivo en el valor intrínseco de algún tipo de conocimiento inmediato o intuición de al menos algunos verdaderos principios.

Hasta aquí nos ha conducido la consideración atenta del naturalismo que se sigue bien pronto de las indicaciones que nos parecían ser de sentido común. Hay ahora que pararse a meditar en las dos ramas de la alternativa que se nos plantea, que no sólo es la más originaria de las encrucijadas para el pensamiento, sino que es también una grave circunstancia para el conjunto de la existencia.

3.3. El escepticismo

Ser escéptico no quiere decir ya lo que originalmente significó: ser muy crítico, desconfiar profundamente de las afirmaciones demasiado rápidas, poseer una extraordinaria afición a examinar todos los juicios que se formulan. Ni es tampoco ser partidario de recortar en mayor o menor medida el ámbito de lo que aparece, cuando se trata de decidir lo que realmente existe o aquello a cuya realidad en sí misma tenemos acceso cognoscitivo.

Siempre que se intenta fundamentar todo el conocimiento en la contingencia -desconociendo la necesidad o, mucho peor, creyendo que puede darse razón de ella desde la no-necesidad-, el pensador, que, sin duda, no se ve a sí mismo como un escéptico, puesto que admite que hay muchos conocimientos, opera en realidad de una manera absurda, que conduce sin remedio a la indeseada consecuencia de tener que negar el carácter de verdaderos principios que poseen los principios.

Se puede, pues, construir un sistema filosófico y científico que, distante de entenderse a sí mismo hasta el final, esté en pugna con esta condición de todo conocimiento que es la intuición de algún principio. Digamos que hay, entonces, una forma refinada, pero no demasiado inteligente, de ser escéptico estando seguro de no serlo.

Mucho más burdo es el escepticismo de quien, sencillamente, lanza la redonda tesis de que todo es relativo, y está dispuesto a llevar a sangre y fuego su guerra contra cualquiera que diga alguna vez que no todo absolutamente lo es.

Pero, sin duda, el más agudo de los escepticismos involuntarios es el de quienes consideran que la intuición de un principio no es más que algo muy afín a tropezarse con una pared que uno no puede echar abajo; o, como antes dije, a reconocer cuáles son las bardas del pequeño corral de la razón humana.

Una opinión filosófica que goza de amplio prestigio (el racionalismo crítico, en la versión que hace de él Hans Albert) presenta el debate en torno a los principios en la forma de lo que denomina el trilema de Münchhausen (el personaje que, metido con su caballo en un lodazal, ya que no disponía de mejor punto de apoyo, procuraba salir del atolladero tirándose de los pelos).

Un trilema es un argumento en el que -a diferencia de las dos ramas conducentes a la misma conclusión en el más usual dilema-, se muestra que cierta cuestión sólo puede resolverse de una de tres formas, pero que las tres desembocan en lo mismo.

En nuestro caso, el trilema es: o demostración infinita rectilínea (imposible), o demostración circular (todo menos una demostración), o bien hacer alto en un punto determinado del ascenso, allí donde, en el fondo, uno decide, bruscamente y sin admitir más críticas ni réplicas. Cuando lo que debería hacerse - añaden los racionalistas críticos - es sólo establecer conjeturalmente el punto de parada, pero a sabiendas de que se trata en él de una pura hipótesis proyectada por la imaginación creadora del pensador. La conjetura quizá acierte con lo que las cosas son de suyo, pero nosotros no podremos jamás terminar de comprobarlo. La aplicaremos, en tanto que no encontremos casos particulares que, por no adaptarse a lo que ella exige, la refuten. Entonces construiremos una más poderosa, que resista la prueba a la que sucumbió la anterior, y que recoja todos los éxitos de la refutada. Pero sabremos siempre que la crítica racional de la nueva conjetura superior no queda cerrada. No hemos puesto barreras definitivas al progreso racional. Quizá en el futuro, empeñados como estaremos en buscar refutaciones de nuestras conjeturas de orden supremo, daremos con casos en los que se haga patente que debemos modificarlas otra vez. En efecto, el conocimiento avanza, sobre todo, por refutación de las leyes más generales, mucho más que por acumulación de nuevos datos particulares. Y, en esencia, no ya los principios de la ciencia física son refutables - están abiertos a la crítica racional-, como lo son los de la biología, la ciencia histórica y hasta la química y la matemática; también los principios lógicos, que uno aplica en las restantes

refutaciones, si bien son lo último del búnker del conocimiento, aquello que defenderemos hasta que realmente no tengamos más fuerzas (sacrificaremos cualquier otra ley científica, mucho antes de que rindamos los principios de la lógica formal), también éstos son radicalmente refutables y nada más que conjeturas generalísimas.

Hans Albert lleva aquí hasta el frnal las consideraciones del gran epistemólogo Karl Popper. Y seguramente la mayoría de los filósofos de la lógica de la actualidad (baste recordar a Willard Quine, uno de los más influyentes pensadores norteamericanos de las últimas décadas) están de acuerdo en el "atrincheramiento" máximo - pero sólo esto - de los principios lógicos.

Hay que empezar por reconocer que la actitud del racionalismo crítico -especialmente cuando se aplica al terreno de la filosofía social y de la historia, pero también en el dominio de la historia de la ciencia- contiene componentes muy saludables, que contrarrestan con eficacia el peligro abominable del dogmatismo (esto es: la prohibición de discutir lo discutible). Hay un rasgo de profundo buen sentido y de libertad expansiva en este socratismo del que creía vivir Popper. La verdad de las cosas existe, ciertamente, pero alcanzarla sin velos es tarea más que humana. La sabiduría propiamente humana (que es la que Sócrates se jactaba de poseer) es el reconocimiento de estos límites, pero en la tensión máxima por conjeturar refutativamente cada vez con más precisión qué debe de ser la verdad.

Y hay que reconocer también que han sido muchos los casos en la historia -y pueden repetirse en cada uno de nosotros - en los que los principios no se ven, pero se afirman (y, por tanto, no se extrae ninguna de las consecuencias filosóficas teóricas y prácticas que se siguen del auténtico ejercicio de la intuición de ellos). Nada es más repulsivo que una pretendida defensa de lo más valioso que, en su mismo proceder, muestra despreciar infinitamente lo que dice salvaguardar. Ninguna situación humana es tan falsa y tan dolorosa como hacer viaje en compañías así.

Pero todo ello no debe inducirnos a caer en la falacia que los lógicos llaman ignoratio elenchi, y que consiste en que, en vez de discutir de lo que realmente es el tema, se argumenta a propósito de otro asunto, y luego se hace pasar el razonamiento como pertinente para esa otro problema que, en realidad, se ha dejado intacto. Una cosa son los males horrendos del dogmatismo irracional, y otra es la evidencia inmediata de los principios.

Es seguro que si el aristotélico "es necesario detenerse" se complementa con un

caprichoso hacer alto donde bien parece, y a éste le sigue la prohibición de discutir sobre lo así establecido, en vez de intuición sólo tenemos barbarie.

Y si no es capricho, pero sigue siendo un tipo de opción (algunas veces se habla pomposamente de opción intelectual), es también cosa clara que la voluntad no es lo mismo que la intuición intelectual. No habríamos sobrepasado una forma del fideísmo, quizá en versión laica.

Pero todas estas virtudes y verdades del racionalismo crítico no anulan su esencial deficiencia, consistente en la negación del valor de la evidencia inmediata. (No es el momento de hacer ver en qué sentido la evidencia inmediata empírica es criticada razonablemente por los popperianos.) A lo que viene a parar la tesis de estos pensadores es a que todo, en filosofía y ciencia, es nada más que objeto de la argumentación, y la argumentación pende de la conjetura hasta aquí irrefutada.

Pero lo que no se ve entonces, en ningún modo, es cómo puede Popper pensar que el proceso por el que vamos desechando conjeturas es realmente una aproximación a lo verdadero. Ni tam poco se ve en absoluto qué derecho le asiste para creer que hay lo verdadero y que su búsqueda tiene algo que ver con el juego humano de las conjeturas y las refutaciones. Pues la conjetura misma de la verdad en sí siempre oculta y la teoría entera del propio racionalismo crítico (que se ve forzado a establecerse como una conjetura definitiva, en la medida en que su superación por otra teoría está prevista por él mismo) son sólo comprensibles si no todo es mera conjetura. Como escribía el joven Agustín en Casiciaco (Contra académicos), si no existe la verdad y no es descubrible, es imposible hablar de lo verosímil (o sea de lo que se parece a la verdad). Así, por ejemplo, el racionalismo crítico pone toda su confianza (ilimitada) en el esquema más sencillo de la argumentación refutativa: el modus tollens (si la verdad de un juicio es condición suficiente de la de otro, y este segundo es falso, entonces es que el primero, con toda seguridad, es también falso). Si el modus tollens es una conjetura simplemente muy atrincherada en nuestro búnker, entonces su crítica será absolutamente irracional - como irracional habrá sido toda la tarea de la ciencia y la filosofía hechas de la mano del modus tollens y del principio de contradicción-

Pero ahora es cuando podemos ver la verdadera naturaleza insondable del escepticismo nihilista. Pues nosotros mismos seremos escépticos nihilistas si simplemente creemos que en este mismo momento nos estamos topando con ciertos principios como contra un muro, y no como contra la luz de lo que de suyo es extraordinariamente inteligible (y en algunos casos tendremos que llegar a decir que se trata de la luz absoluta

de lo máximamente inteligible). Si lo que experimentamos es lo primero, o sea, si por más claridad que hagamos en esta discusión sobre los principios, llegados al punto máximo, sin nada más que examinar, no vemos sino ciego obstáculo, es decir, contingencia, hecho bruto del que quisiéramos emanciparnos, entonces para nosotros no hay el fenómeno llamado evidencia. Y el escepticismo es, precisamente (si puedo describir lo indescriptible), no saber qué sea la evidencia.

No se crea que la meditación directa en, por ejemplo, los abstractísimos principios de la lógica es siempre la piedra de toque para cada uno en esta cuestión. Lejos de ello, las evidencias inmediatas o intuitivas máximas no son, en la historia personal de cada hombre, éstas; sino, más bien, evidencias que afectan a valores, o evidencias a propósito de la existencia de sí mismo y la existencia de las personas amadas, o la existencia del absoluto personal amante y amado. Lo que sucede es que, en el trasfondo de estas evidencias que uno sí vive como revelaciones absolutas de que el escepticismo nihilista no es para él vivible (por infinitamente falso), se descubren también los principios que son las verdades sobre el mero ser. Y no porque las evidencias inmediatas que no podríamos llamar con exactitud intuiciones intelectuales de ciertos principios (de ciertas proposiciones verdaderas) sean en realidad evidencias mediatas, evidencias de teoremas, sino porque, sencillamente, por ejemplo, yo sólo existo sin restricciones si no es verdad al mismo tiempo que yo no existo. O un valor sólo es positivo cuando está prohibida la posibilidad de que, al mismo tiempo, sea positivo y no lo sea (en el mismo sentido). La exclusión del ser y el no ser suele brillar realmente -y no espectralmente - cuando se la halla en el fondo de claridad de las evidencias inmediatas existenciales. Es éste un tema de importancia imposible de exagerar.

3.4. Mapa general de la teoría de la verdad

Lo que llevamos ya estudiado nos muestra que las partes más amplias en que se divide la teoría de la verdad son:

Un primer capítulo que estudia la teoría de la intuición intelectual o apriórica (dentro de la cual hay que distinguir la teoría de la intuición de los primeros principios y el estudio de las restantes formas de la intuición intelectual; pues toda evidencia inmediata de una verdad necesaria recibe el nombre de intuición intelectual, pero el dominio de las verdades necesarias no se agota con los axiomas propiamente dichos y los teoremas).

El capítulo segundo se dedica a la teoría de las múltiples formas de la intuición empírica o aposteriórica (en general, teoría de la evidencia inmediata de verdades no

necesarias; en la que desempeña un papel central la cuestión misma de hasta qué punto cabe calificar de inmediata a la evidencia de lo contingente).

El tercer capítulo lo constituye la lógica formal deductiva e inductiva.

El capítulo cuarto lo constituye la teoría de los actos conscientes, que se describen como un mero hablar de lejos de las cosas, mencionarlas sin evidencia (para estos fenómenos emplearé el título de mención). En realidad, la teoría de las menciones es una parte de la teoría general de los actos lingüísticos, en la que tienen cabida también las expresiones adecuadas de las evidencias.

Todavía un capítulo quinto debe dedicarse a las formas de la ilusión y a la consideración de la posibilidad misma del error (en las diversas esferas del conocimiento).

Un capítulo sexto tiene que estudiar en general los actos y los estados conscientes que, sin alcanzar la perfección de la evidencia, no son tampoco puras menciones en vacío de las cosas, sino, por así decirlo, pasos previos (duda, pregunta, conjetura) y cumplimientos provisionales de las menciones (imaginación, expectativa, símbolo, recuerdo, métodos que ahorran trabajo intelectual -tales como algoritmos-).

Pero tampoco -capítulo séptimo- puede pasarse por alto de ninguna manera la misma teoría de la diferencia intencional, que nos lleva hasta -capítulo octavo- la misma teoría general de los objetos (ontología).

Y finalmente no cabe tampoco perder de vista el problema de las evidencias existenciales y las evidencias de valores y de fines, porque ya adelanté que hay en este dominio realmente originario factores y fenómenos que no se estudian adecuadamente en los marcos de los capítulos primero y segundo de este mapa global de las tareas que habría que acometer para satisfacer lo que piden las cosas mismas en lo que atañe a la teoría de la verdad.

Este libro estudia estos problemas, como ya se ha comprobado, desde la perspectiva de las posiciones filosóficas que parece en principio que cabe adoptar a propósito del conjunto de todos ellos. Continúa, pues, ahora con la tesis metafísica que se diría más próxima al sentido común (y que sin duda está más cerca de las opiniones del hombre contemporáneo medio): el empirismo.

4

Diálogo con el empirismo clásico

Como mi propósito está muy alejado del que guía al historiador del pensamiento, no tendría objeto avanzar ahora una definición de lo que entiendo por empirismo que estuviera en realidad confeccionada a base de reunir características que de hecho se hallan en los sistemas de ideas que los historiadores catalogan como empiristas.

Baste con decir que empirismo significa, en primer término, la defensa filosófica de aquello que parecía afirmar el sentido común acerca de la naturaleza del conocimiento. Lo que sucede es que el desarrollo hasta sus últimas consecuencias de los principios con los que se empieza por apuntalar los derechos del presunto sentido común, desemboca en una teoría que se aleja extraordinariamente de la que reivindica para sí esta instancia un tanto misteriosa. Justamente, al filósofo le importa, sobre todo, la realizabilidad absoluta del que podemos llamar "programa empirista", pero tomado en toda su fuerza radical.

El primer punto de tal programa consiste en la tesis de que todo se aprende, es decir: que no se nace sabiendo nada, sino que nuestro entendimiento se forma enteramente en el intercambio con el mundo -o, dicho con más precisión, bajo la sola influencia del mundo-. Esto parece decirlo el sentido común, y ésta es la entrada que creo más practicable en el examen de cómo el empirismo se constituye en un auténtico ensayo de filosofía primera.

4.1. El innatismo

Innato se opone a adquirido. Lo innato es lo que se halla ya presente en el origen mismo de un ser, y, por tanto, no sobreviene como una adquisición que haga el ser en

cuestión en cualquier fase posterior de su desarrollo.

El lugar metafórico de nuestras opiniones y de nuestras ideas - que son las partes de que se componen las opiniones, en la terminología del empirismo clásico-, así como de nuestros sentimientos y nuestras emociones y voliciones, es denominado por John Locke, el autor del Ensayo sobre el entendimiento humano (cuya primera edición es de 1691), mente.

El innatismo criticado por Locke es la teoría que defiende que no todas nuestras opiniones verdaderas son adquiridas. Que hay verdades (que acostumbran a hacer la función de principios o "máximas", como gusta de decir Locke) que se contienen en nuestra mente desde el instante del nacimiento de ésta (marcas de fábrica que dejó impresas el Creador en su criatura). Caracteres estampados indeleblemente en la mente, como unas muescas en ella o unas impresiones, cuya ausencia equivaldría a la muerte de la mente humana.

Como nuestro saber es el conjunto de las opiniones verdaderas que creemos, quiere esto decir que, en la hipótesis del innatismo, el Creador no nos abandona a nuestra suerte por lo que hace al saber, sino que ha convenido (y por ello ha sucedido así) que nuestro entendimiento - que es la facultad de comprender y saber que posee nuestra mente - venga al mundo equipado, como antes dije, con un mínimo de garantías para no extraviarse. Nuestra ciencia está, así, atada al Creador por este cordón umbilical que son los principios innatos, luz de los ojos del entendimiento para el aprendizaje de cuanto de nuevo espera en el mundo y vínculo que impide la emancipación plena de la razón. Una emancipación que sería, en verdad, la imposible adquisición de la independencia ontológica absoluta respecto de nuestro Creador.

Naturalmente, si hay principios innatos, deberá haber ideas innatas.

Y como el saber se divide por su fin en especulativo y práctico (según que se sepa por saber o que se sepa para obrar), cabe pensar que habrá tantos principios innatos de las ciencias puramente teóricas, cuanto principios innatos prácticos. Incluso es evidente de antemano que, si efectivamente hay algún principio innato, la bondad y la providencia del Creador antes se habrán aplicado a dotar al hombre de conocimiento seguro sobre lo que debe hacer con su libertad, que no a proveerlo con verdades matemáticas o físicas.

Hasta aquí la descripción del innatismo.

Ahora bien, debería ser claro para todos que la certeza de la finitud humana no es

suficiente base en que sostener la verdad del innatismo. Ni siquiera si se le añade la certeza de la existencia de un Dios creador y providente.

En efecto, incluso si dejamos a un lado los problemas últimos sobre la verdadera naturaleza de la intuición de los principios, nada impide pensar que Dios haya querido constituir en tanta dignidad ontológica a su criatura el hombre, que el entendimiento y la voluntad de éste -esas evidentes capacidades innatas- vengan al mundo limpias de toda impresión original y de toda tutela, y se ganen aquí la verdad y la bondad por sus propias fuerzas (al fin y al cabo, dones de Dios también), siempre en el riesgo del error y el mal. O cabe situarse en una posición intermedia, de tal manera que se defienda que todas las ideas y todos los principios son adquiridos -el entendimiento como página en blanco o tablilla encerada perfectamente lisa aún, o como cámara de paredes inmaculadas-; pero que ciertas inclinaciones prácticas y ciertas pautas de funcionamiento de las facultades innatas están puestas por Dios en el alma tal como sale de sus manos. En este caso -que es el de John Locke-, se insistirá en que una cosa son las inclinaciones innatas (por ejemplo, el deseo de la felicidad), y otra, la idea de ellas (la toma de conciencia de ese deseo, en el mismo ejemplo), la cual es, a su vez, antesala del conocimiento explícito de la tendencia innata.

4.2. La crítica del innatismo

John Locke consideraba que no hay, propiamente, más que un argumento verdaderamente fundamental en la defensa del innatismo. Su esquema es:

> Hay proposiciones universalmente aceptadas.
> Luego esas proposiciones son innatas.

El ataque de Locke es doble: en primer lugar, el argumento aducido no es válido. O sea, ni aun cuando se admitiera la verdad de la premisa, se vuelve necesario asentir a la verdad de la conclusión. La situación es, más bien, que, si una proposición estuviera impresa como un carácter innato en un entendimiento, entonces, necesariamente, sería afirmada siempre por el sujeto dotado con ese entendimiento. Supuesta la identidad de naturaleza en todos los hombres, se seguirá que no hay jamás un hombre que, sea cualquiera la circunstancia en que se halle, no preste su más decidido asentimiento a las proposiciones que constituyen la base misma de su mente racional.

Dicho con la máxima concisión: el hecho de que una proposición sea innata es condición suficiente para que sea afirmada siempre y con toda convicción; pero no

sucede, en cambio, que el hecho de que se encuentre asentimiento universal respecto de algún juicio sea condición suficiente para que ese juicio tenga que considerarse innato. El consenso universal se deduce a propósito de lo que sea innato; pero es condición meramente necesaria de lo innato, no ya condición suficiente de ello.

Es fácil ver que, en efecto, el asentimiento universal podría ser explicado - si es que de hecho se presenta en la realidad - con alguna teoría que no recurriera a la naturaleza innata de ciertos principios. Imagínese que bastaría la iluminación divina súbita en el momento de nacer, o días o meses después... O también podríamos pensar en alguna sorprendente inexorabilidad de la ciega Naturaleza impersonal. Es, pues, verdad que de la premisa del argumento en favor del innatismo no se sigue la conclusión.

Pero en lo que llevamos dicho se contiene, además, el principio de una segunda línea de ataque, que aún deben temer mucho más los partidarios del innatismo.

Y es que Locke tomó por evidente la validez de la inferencia que va del innatismo al consenso universal. Lo que significa que, si no hay consenso universal respecto de nada, entonces es que no hay tampoco principios innatos. Ahora bien, sigue Locke, es evidente que no hay ni un solo juicio que sea universalmente acepta do: no es verdad que haya una sola proposición de cuya verdad todos los seres racionales creados estén en todo momento explícitamente ciertos. La prueba de ello es empírica, claro. Será suficiente encontrar un caso de ser racional que no admita un principio de los que prefieren para su teoría los partidarios del innatismo.

Éstos acudirán sobre todo a principios teóricos tales como los de identidad y contradicción, o bien a principios morales del estilo pacta sunt servanda. Pero ha habido filósofos que no han admitido estos principios, e incluso los han impugnado en la teoría o en la práctica o en ambas simultáneamente. Y los niños de pecho los desconocen. Y los primitivos no los entenderán siquiera, como no sea tras una larguísima educación en otro modo de pensamiento. Y luego están los dementes. Y finalmente está el sencillo hecho de que ninguno de nosotros, los hombres corrientes que admitimos los principios de la lógica y de la moral corrientes, no estamos tampoco asintiendo explícitamente a ellos en todos los momentos de la vigilia y del sueño.

Este último caso nos hace pensar si no nos encontraremos, de improviso, en un ejemplo del adagio quod nimis probat nihil probdt. Y es que, en efecto, los fundamentos de la crítica de Locke al innatismo están afectados por dos limitaciones esenciales.

La primera concierne al punto de partida: ¿es realmente el consenso universal la palanca, por así decir, que se utiliza cuando se llega a hablar de principios innatos? Una cosa es que lord Cherbury obrara de este modo, y otra muy distinta que los cartesianos, por ejemplo, se hayan referido con innatismo a lo que Locke toma por tal -y una tercera, que hayan sostenido sobre todo su postura apoyándose en el argumento del consenso-. Ya veremos.

La segunda afecta a la peculiar comprensión de lo que quiere decir hallarse en el entendimiento. Es muy claro que la tesis de Locke es que estar impreso en el entendimiento es estar siendo percibido actualmente (lo que, en el caso de los juicios, significa no sólo estar siendo comprendido, como las meras ideas, sino estar siendo creído). Por lo que se ve, ser en la mente equivale a estar siendo consciente, y el entendimiento es espectáculo puro.

Lo que debería realmente discutirse a propósito del problema del innatismo es la índole de la evidencia apriórica de los principios. Pero el modo limitadísimo en que Locke concibe toda la cuestión le lleva a que el resto de su argumentación ya no sea más que un debate acerca de (y en defensa de) la equivalencia entre to be in the understanding y to be understood.

Así, pues, este principio, junto al que sostiene que el objeto inmediato de la mente es la idea, se sitúa en la raíz misma de la filosofía primera de Locke.

El posible contraataque del innatismo no podía venir - o sea: no podía ser entendido por Locke - más que en la forma de la defensa de que basta con el asentimiento universal implícito. Semejante defensa se basa en interpretar "estar impreso en el entendimiento" como "ser capaz de ser percibido": no estar en acto, sino en potencia de ser entendido (y, en su caso, creído).

Ahora bien, en potencia de ser entendidas están todas las ideas que una mente llegue a formarse de hecho a lo largo de todo su desarrollo (junto con sabe Dios cuántas otras que casualmente no piensa antes de morir). Luego todas esas ideas están potencialmente en el entendimiento. Si esto es lo quiere decir estar impreso en él, todas lo están, y, por tanto, todas las ideas que pueden ser pensadas son ideas innatas. Y cosa paralela se aplicará a las proposiciones: absolutamente todas las proposiciones verdaderas a las que la mente pueda asentir estarán originariamente impresas en ella, serán innatas. En definitiva, con la enmienda propuesta a la definición de "estar en el entendimiento" hemos anulado la diferencia entre lo innato y lo adventicio o aprendido. Tanto dará, a

partir de ahora, que cataloguemos todo nuestro conocimiento de innato o de adquirido. La disputa se ha vuelto verbal, carente del menor interés.

Locke, sin embargo, no creía que la controversia debiera difuminar sus contornos y volverse trivial. Entre otras razones, por la siguiente.

"Si hay ideas innatas, ideas en la mente en las que la mente no está actualmente pensando, tienen que estar alojadas en la memoria, y de allí habrán de ser sacadas a la luz por el recuerdo" (Ensayo 1, iv, 21). En efecto, la impresión primitiva no es, en la hipótesis innatista, una pura nada. Tiene una realidad efectiva. Luego se encuentra, por decirlo así, de un modo físico en la mente creada. En consecuencia, habrá que distinguir en la mente dos regiones, al menos: la región de la actualidad, del espectáculo puesto de veras y en el presente a la luz de la conciencia; y luego algo que podríamos comparar con las bambalinas del teatro: ese espacio al que se retiran los elementos de la representación que están fuera de escena, y donde aguardan la llamada. Vemos a Locke dar el clásico nombre de memoria a la esfera mental potencial. Pero también observamos que su concepción de la memoria hace un supuesto muy interesante. Y es que cuanto va a parar al receptáculo de la memoria tiene antes que transitar por la escena de la conciencia. Es preciso imprimirse en el alma, para poder quedarse allá impreso. Imprimirse es ser grabado en acto (¿cómo grabar no grabando en acto?). Y la muesca física perdurable en la memoria se ejecuta, pues, en la luz de la conciencia. El acto precede a la potencia. El estar entendido, el enterarse preceden al saber habitual, al haber olvidado, al poder rememorar. Nada se sabe (potencialmente) que no se haya sabido alguna vez (actualmente).

De este supuesto, de esta creencia, extrae Locke la necesidad de que la actualización de lo innato tenga que poder describirse introspectivamente como siendo de veras un recuerdo. No es preciso que esta nueva presencia de la idea venga acompañada de la exacta noticia de la fecha de su aparición primera; pero sí se requiere que se sepa que no es ahora absolutamente la primera vez que se vive la idea. Por esto, un principio innato debe saber a cosa conocida de antaño. Tan de antiguo, que no pueda decirse de ningún modo desde cuándo.

Ahora bien, el recurso a la experiencia cree Locke que muestra que nada por el estilo tiene lugar cuando, por ejemplo, un niño o un deficiente mental no comprenden el sentido de una verdad y pasan luego, de pronto, a entenderla y creerla. Pero, si no se puede hablar de rememoración auténticamente tal, es que no ha habido esa extraña presencia en la memoria. Y si no hay ni presencia actual ni presencia potencial en el

entendimiento, entonces es evidente que no hay presencia en él en absoluto.

Lo cual, por cierto, pone en muy especiales dificultades a Locke para explicar el hecho de que recordemos. Tales problemas son, en el fondo, los mismos en que se veía Teeteto, el discípulo de Protágoras. Porque insistir hasta el final en que no hay otro modo de estar en el entendimiento que estar siendo actualmente entendido, reduce la memoria al hecho de que, suscitada una idea, venga acompañada de la noticia de que su presencia en la concien cia no es nueva. Dado que sería un subterfugio acudir a otra hipótesis que, en vez de separar actualidad y potencialidad en la mente misma, escapara a la región de lo que no es la mente e identificara la memoria con la huella dejada en el cuerpo - en el cerebro- por la experiencia mental. En efecto, aun cuando hubiera que vincular la vida mental a la materia con alguna clase de ataduras causales, lo que no es posible hacer es confundir una alteración material con un suceso mental (por más condicionado que pueda estar éste por aquélla). No hay recuerdo simplemente si no hay conciencia de estar reviviendo una idea. Recordar no es un fenómeno de la materia.

Pero, si la memoria no se explica exhaustivamente por la perduración del cuerpo, y si no es lícito hablar con propiedad de una zona mental que subsista potencialmente, entonces hemos puesto obstáculos no sólo a la hipótesis innatista, sino a la plena comprensión de un fenómeno primordial y verdaderamente insoslayable: el hecho de que creamos ser una misma persona, que atraviesa idéntica las mutaciones de la vida mental.

He aquí un giro insospechado de la discusión sobre la existencia de los principios innatos.

En efecto, el problema de la memoria es, por uno de sus costados más importantes - uno de los que no exploramos arriba-, el problema de la identidad personal. Yo no puedo decir "yo" sino porque me sé permaneciendo como cierta unidad, por abrumadoras que sean las diferencias entre las ideas con las que mi mente se ocupa unas y otras veces. Privado de toda capacidad de recordar, reducido a la condición del espejo, que no conserva lo que refleja, se evapora la conciencia de la identidad personal. De nada en absoluto sirve, tampoco en este caso, acudir a la permanencia del cuerpo. Y no sólo porque el cuerpo también se renueva con el paso del tiempo, sino, mucho más fundamentalmente todavía, porque lo que debo entender es que yo crea ser yo mismo, hoy como ayer (y aunque me equivoque en esta creencia).

En última instancia, la más fuerte de las críticas de Locke al innatismo se cifra en que estuvo convencido de que la hipótesis que él combatía con tanto ardor y tanta copia

de argumentos destruye los fundamentos mismos de la comprensión de la conciencia de la identidad personal.

Tenemos, pues, que discutir un trecho más la teoría de la memoria que ya hemos visto que Locke sostiene.

Supongamos que es un error pensar que la impresión original de una idea en la mente tiene que pasar a través de su presencia en acto en ella, en la conciencia, y, por tanto, de una primera toma de contacto cognoscitiva explícita con esa idea, en la que fundar luego con verdadero derecho la rememoración. Supongamos que Locke se ha dejado llevar demasiado lejos por el modelo material de la mente que es la tablilla de cera bien lisa, la habitación limpia. ¿Qué estamos diciendo verdaderamente, al hacer estas suposiciones? No otra cosa - y es Locke mismo quien nos responde - sino que es posible tener representaciones o percepciones inconscientes, fenómenos mentales inconscientes; o, quizá, que esos fenómenos son conscientes también, pero para otro sujeto, para otra alma, que no es el yo que yo soy ahora. Lo esencial en ambos casos es que hemos empezado a defender la existencia en nosotros de percepciones que no son nuestras de verdad, porque ninguno de nosotros puede vincularlas a su yo.

Ésta es la verdadera necesidad última del actualismo mental defendido a todo trance por Locke, y que tan extraño tiene que hacer a primera vista. Ni la memoria entendida como algo más que la facultad de vivir recuerdos en el sentido descriptivo y mínimo de ideas que vienen acompañadas de la conciencia, verdadera o falsa, de que no es la primera vez que se presentan; ni el cuerpo; ni algún yo sustancial que escapara también del estrecho campo de la actualidad de la conciencia, pueden, creía Locke, explicar la conciencia de la identidad personal. Hacerla descansar en algo que no sea el hecho mismo de que tengo siempre conciencia de todas las ideas que están presentes en mi alma (todas mis percepciones) es, en realidad, minar los fundamentos de la comprensibilidad del yo idéntico. Pero también es verdad que proceder como Locke mismo procedió aquí es abandonar un punto de inmensa importancia a algo que no podrá sino parecer, muy justificadamente, una pura contingencia. ¿No será imprescindible fundar el derecho de que tan frecuentemente nos ocurra que cierta idea ocupa la escena mental trayendo escrito en la frente que no es la primera vez que lo hace?

La respuesta de Locke es limitarse a detenerse en el dato mismo indudable de la conciencia de la identidad personal, y seña lar peligros muy reales, y no siempre atendidos, en las vías que tratan de aclarar el problema recurriendo a otra instancia que no es el campo consciente actual mismo. Mi pregunta, en cambio, significa que yo debo

de estar bien seguro de que no es posible este pararse en que la conciencia de la identidad personal se explica simplemente porque la hay. Ya sólo al preguntar lo que he preguntado, estoy yo suponiendo que no es legítima la conciencia de la identidad personal más que si verdaderamente hay identidad personal. Y esto también quiere decir que doy por evidente que no se confunden la identidad personal y la conciencia de ella.

Pero ¿qué es esa persona idéntica?

Por cierto, si mi pregunta por el derecho que funde la conciencia de la identidad personal es legítima, entonces es que también se nos cierra la posibilidad de pensar la mente como realmente tendría que pensarla Locke si fuera coherente hasta el final: como una pura multiplicidad de ideas en sucesión.

En efecto, hasta aquí he dejado demasiado espacio a la representación de la mente como escenario de las ideas. Pero ahora lo que se ha vuelto problemático es la estabilidad, la perduración, la identidad de tal escenario. Y lo que esta problematicidad pone muy a las claras de manifiesto es que el verdadero dato primitivo con el que venimos operando sin reconocerlo desde que estamos estudiando el empirismo lockeano, es que la mente misma no se diferencia de sus ideas. Lo que quiere decir que Protágoras-Teeteto, como podíamos sospechar, era un personaje más inteligente aún que Locke.

Todo lo que positivamente hay en un principio es aquí la serie sucesiva de las ideas: el espectáculo fluyente. El personaje que se presenta (la idea) es, por así decirlo, también su escenario. Sólo que sucede, asombrosamente, que todos estos infinitos personajes aparecen con la indicación, todos ellos, de que pertenecen a la misma serie que otro anterior. La serie, sin ellos, no es nada. Que son mías mis representaciones es una información que, curiosamente, aportan ellas mismas. El yo no es sino las referencias cruzadas que unas ideas hacen a otras. Así que es muy importante comprender que quien distingue la conciencia de la identidad personal, de la identidad personal misma, se compromete a diferenciar el yo y sus ideas.

Y en realidad sería injusto respecto del problema del innatismo, en la medida en que es un auténtico problema filosófico, pensar de antemano que hunde sus raíces a una profundidad menor que la que acabamos de encontrar.

Por otra parte, la persecución del innatismo de reducto en reducto no se da por satisfecha con este descenso a la última profundidad, sino que atiende también a las formas que necesariamente adopta en concreto la noción de percepciones potenciales o

no acompañadas de conciencia. Conviene mucho no desatender este flanco de la polémica.

Recuérdese que a la hipótesis de las percepciones inconscientes se acudía para salvar el argumento único: el del asentimiento universal. Se dejaba a un lado la invalidez del argumento mismo, y se continuaba adelante como si se buscara, no la certeza absoluta de que hay principios innatos, sino la mera certeza moral que se derivaría de algún tipo de asentimiento universal implícito o anónimo a ciertas máximas teóricas o prácticas.

Todo lo cual desemboca en defender que, a cierta edad, en ciertas circunstancias, no hay hombre verdaderamente digno de este nombre que no admita ciertas verdades, dada su extraordinaria evidencia. Habrá, pues, algo así como la maduración hasta arribar a la edad del uso de razón.

Locke procede enfrentándose a esta trama de nuevos problemas dividiendo en dos grupos las cuestiones. Para cada uno de ellos podemos poner al frente una tesis: 1. toda proposición autoevidente es innata; 2. toda proposición meramente racional es innata. Insisto en que el verdadero complemento de ambas tesis está en el hecho de que la autoevidencia o la mera racionalidad traen consigo el asentimiento universal en circunstancias apropiadas, y éste es la prueba, aunque sólo sea moral, de que hay lo innato.

Comencemos, como hizo el propio Locke, por la segunda hipótesis, que en sí misma posee menos interés -y hasta se reduce, finalmente, a la primera.

Lo que hay que entender aquí es, por cierto, el significado de "meramente racional'. Estoy persuadido de que esto quiere decir lo mismo que solemos expresar cuando hablamos de a priori, o sea: la independencia de la experiencia sensorial. Una verdad meramente racional, en este sentido, es una tal que se descubre razo nando, sin recurso alguno a los sentidos, como es el caso de los teoremas en las ciencias puramente deductivas.

Ahora bien, razonar, como recuerda Locke, es inferir verdades desconocidas a partir de proposiciones que ya se saben. Lo de desconocidas no es gran problema, puesto que estamos tratando de presencia implícita y potencial en la mente de los principios innatos. Sólo, ciertamente, resulta muy curioso que haya que devanarse los sesos para sacar a la luz lo enterrado en el fondo del entendimiento; pero ni esta sorprendente disposición de la naturaleza, ni tampoco la desaparición de una diferencia profunda entre las máximas o

axiomas y los teoremas (todos igualmente innatos) son objeciones de peso contra la hipótesis general en examen. El punto arduo es el de las verdades de que se parte en la deducción, tanto porque se las usa como premisas, cuanto porque se las usa como reglas de inferencia. ¿Tienen también los axiomas y las verdades lógicas carácter apriórico o meramente racional? Si así fuera, evidentemente los requisitos reales para su captación - eso que solemos llamar llegar al uso de razón - no guardarán proporción ni conexión intrínseca con el descubrimiento de lo que verdaderamente procede del propio fondo primitivo y anónimo del alma creada. No serán más que ocasiones para la manifestación de la autonomía radical de la razón.

Por consiguiente, nos vemos reducidos en seguida al análisis de los principios, esto es, de aquellas proposiciones que no muestran su evidencia cuando ciertos procedimientos metódicos la revelan por fin, sino que son evidentes por sí mismas, y ello les da derecho a ser comienzos de cualquier proceso inferencial.

Naturalmente, la tesis de Locke es que estas verdades inmediatas - que él reconoce que poseen autoevidencia y que, por lo mismo, terminan por ser aceptadas por todos los seres racionales atentos - no son innatas ni exclusivamente racionales. Su posición está en este punto montada enteramente sobre una única base: la prioridad de las ideas respecto de las proposiciones. Y este fundamento es, a su vez, la explicación inmediata de que haya que pasar necesariamente un tiempo de aprendizaje hasta que el niño adquiere el uso de razón. Pues ese tiempo es el imprescindible para formar en la mente las ideas que componen los principios autoevidentes y generalísimos.

La mente comienza su aprendizaje por ideas que no son aptas para la construcción de los axiomas. Hay que recorrer la distancia entre estas auténticas ideas primitivas - pero no innatas - y las que forman parte de los primeros principios de las ciencias y la moral.

Cómo sea posible salvar esa distancia es cosa que empieza a aclararse en el momento en que se repara en el hecho de que el carácter de principios de ciertas verdades tiene que estar en íntima conexión con su capacidad para abarcar o contener implícitamente muchas otras. Este rasgo de los principios es su generalidad. Evidentemente, sólo si las ideas que los componen son ellas mismas muy generales, máximamente generales, cabe esperar que nos hallemos ante verdaderos axiomas. Por consiguiente, adquirir el uso de razón es remontarse de la particularidad de las primeras ideas a la generalidad suprema (y, por cierto, en un ascenso que no será él mismo estrictamente racional, en el sentido de que no hará uso de las máximas que sólo pueden conocerse, justamente, al final del proceso, por hipótesis). La particularidad está en

proporción directa con el polo opuesto a la racionalidad: con la sensibilidad. Lo sensible es máximamente particular, o, mejor dicho, plenamente particular.

Ahora bien, de lo plenamente particular no puede obtenerse el resultado de lo general más que si, al menos, las ideas particulares se parecen unas a otras hasta el punto de que permitan la formación de ideas de clases, a su vez clasificables, hasta el límite que la naturaleza haya fijado.

Pero la atención a las similitudes supone la retención en la memoria de lo pasado, su fácil revivificación (que a su vez supone una rápida identificación entre el material rememorable) y la relación efectiva de todo ello con lo presente. Dado el escaso poder de la mente humana, estos procesos se verían extremadamente dificultados e incluso imposibilitados, si hubiera que percibir propiamente cada vez toda la clase de lo que se relaciona por su semejanza. Es imprescindible disponer de signos sencillos, que signifiquen la enorme complejidad de lo realmente dado. Sin las palabras estaríamos perdidos. Ellas abren en verdad la posibilidad de abstraer las generalidades supremas, las ideas generalísimas, que son las que nos permiten entender las leyes más comprensivas, más cargadas de consecuencias, del sistema del mundo.

Experiencia pasiva del abigarramiento de lo plenamente particular, memoria, palabras, relaciones, semejanzas reales entre ideas, desatención de lo no afín y circunscripción de la atención a lo afín son los momentos decisivos de la adquisición de las ideas generales y abstractas, o, lo que es lo mismo, del pleno uso de la razón. El problema es comprobar si Locke está en lo cierto en todo esto.

Pues está claro que la crítica a la teoría que defiende que hay en el conocimiento humano un repertorio de principios innatos no se puede conformar con la destrucción de su contrincante por reducción al absurdo. Lo esencial es ofrecer una explicación suficiente del conocimiento humano sin apelar a principios innatos.

4.3. Las ideas

Cuando un hombre piensa, cuando un hombre desea (y los fenómenos del entendimiento, junto con los de la voluntad, se reparten el campo total de las actividades de la mente), parece, desde luego, que se ocupa con las cosas reales, posibles e imposibles del mundo y del más allá. Pero, si se mira con un poco más de reflexión y perspicacia lo que de veras sucede - esto propone Locke-, no podrá pasarse por alto el hecho evidente de que, más bien que con las cosas mismas exteriores y transcendentes a

la representación, la conciencia se emplea en su actividad justamente con la representación del mundo que le es propia (cfr. Ensayo, IV, iv, 3).

En una terminología más tradicional, cabe expresar este estado de cosas recordando que son los objetos los que, como su nombre indica, se levantan ("yacen ahí delante") ante nuestra conciencia. De las cosas en tanto que existen fuera de toda relación con la conciencia cognoscitiva y volitiva, al parecer sólo tenemos noticia a través de los objetos. Los objetos son los contenidos apropiados para caber en el ámbito de la conciencia.

La consideración que conduce sobre todo a estos usos de las palabras es, sin duda, el hecho de que nosotros, porque tengamos conciencia de algo, no nos convertimos realmente en ese algo, ni le succionamos a él su naturaleza y nos la llevamos en adelante con nosotros. No robamos el ser de las cosas que conocemos y apreciamos; no pasa a convertirse en nuestra propiedad privada (ya ni siquiera compartida entre nosotros y la cosa conocida, porque ella se habrá trasformado en otra, al perder su naturaleza en ese acto de absorción que sería el conocimiento). Ciertamente, nosotros variamos una vez que conocemos. No somos exactamente lo mismo enterados de algo que ignorantes de ello. Pero, salvo que deseemos jugar con las palabras, no hemos de poder describir jamás el conocimiento como la digestión física del objeto. De ahí que Aristóteles pusiera en la inmaterialidad el vehículo esencial del conocimiento.

Pero hay también otro fenómeno fundamental en el origen de esta terminología que distingue la cosa misma de la idea de la cosa (u "objeto"): el error. Creer conocer lo que no existe en absoluto parece exigir la elaboración de un peculiar producto para la conciencia, cuya representación es interpretada por ésta equivocadamente - o sea, sin notar que la causa del objeto en cuestión es el sujeto mismo, y no la realidad transcendente a éste.

Por otra parte, en tercer lugar, el deseo se ocupa, precisamente, con lo que no existe, y a sabiendas de que aún no existe. E incluso en muchos casos la voluntad tiende toda ella hacia lo que no es seguro que sea realizable, y hasta quizá anhela lo imposible como tal.

En cuarto lugar, el hecho cierto de que fantaseamos y soñamos nos fuerza a parar mientes en la capacidad de la conciencia para poner espontáneamente en pie toda suerte de objetos, que existen, entonces, verdaderamente por nuestro capricho o nuestra enfermedad o nuestra debilidad.

Y, como tuvimos ocasión de observar asimismo en nuestro diálogo inicial con Platón, hay todavía un quinto grupo de actividades mentales, caracterizadas esencialmente por la espontaneidad, que refuerzan la base sobre la que se apoya la distinción entre las cosas transcendentes a la conciencia y los objetos o contenidos de ésta. Me refiero a los actos de habla -y de escucha- No solamente sucede que el lenguaje llama por sí solo a existencia fantasmagórica a muchos objetos irreales; sino que es lo más corriente que la utilización de palabras sustituya por completo, en la comunicación, al manejo de las auténticas intuiciones de las cosas simbolizadas por las palabras. Se trata de una situación que ha sido comparada muchas veces con la que hallamos en el caso del empleo del papel moneda o la tarjeta electrónica y los cheques, reemplazando a las cosas valiosas que aún significan.

Al menos estas cinco clases de fenómenos de gran bulto abonan, pues, la distinción entre las cosas en sí o transcendentes a toda relación con el yo finito, y los objetos para el yo finito. Y, naturalmente, la distinción abre un problema de vital importancia.

En lo que concierne a Locke, quede registrado, sencillamente, con qué temeraria ausencia de vacilación afirma que son las ideas aquello con lo que inmediatamente se ocupa en todos los casos la mente, tanto cuando piensa y siente, como cuando valora y quiere. ¿Puro sentido común?

4.4. La experiencia

Experiencia, en la terminología del empirismo, es el nombre para la presencia de todas las ideas en la mente.

Hemos dejado ya atrás el estadio en el que tomábamos en sentido literal las expresiones con las que Locke se refiere a la mente como una entidad distinta de la experiencia y auténticamente previa a ella. El papel en blanco, la tablilla sin inscripciones, la habitación vacía, la cámara oscura tratan, sencillamente, de ilustrar con vivacidad intuitiva la oposición a cualquier resquicio de innatismo, y, con ello, a cualquier modo de dar por supuesto que la conciencia posee de suyo, antes de la presencia de ideas experimentadas, una naturaleza propia.

Experiencia es, pues, ante todo, impresión pasiva, presencia irreductible o primigenia; algo que habría que concebir como una explosión súbita de ser objetivo, de ser-idea, en donde lo que se presenta y la presentación coinciden.

Pero la metafísica empirista no alcanzó en el primer intento, con plena confianza en sí misma, el verdadero nivel que estaba ya implícito en sus principios. La filosofía de David Hume no fue su primera palabra, sino un fruto maduro, preparado por medio siglo de interesantes ensayos por llevar hasta el final el programa concebido.

Por ello, ocuparse con la metafísica de John Locke, en el sentido preciso que es empezar por estudiar su teoría de la expe riencia, es hacer genealogía del empirismo, más que descripción sistemática de su contenido.

Pues bien, la división descriptiva más importante que Locke cree reconocer entre las ideas toma como criterio suyo, lamentablemente, un punto de vista que no es en sí mismo puramente descriptivo o, como también podemos decir, fenomenológico. Tal criterio es el origen del que unas y otras ideas provienen, o, como también escribe Locke, el modelo que ellas reproducen para nuestro entendimiento.

No habría sido difícil encontrar genuinos rasgos descriptivos puros de los que servirse para trazar una división muy próxima a la que Locke hizo; pero el hecho es que en el Ensayo nos encontramos con que unas ideas difieren profundamente de las otras porque unas pretenden representarnos propiedades de las cosas externas y otras pretenden representarnos nuestras propias actividades mentales (volcadas, en principio, por cierto, sobre las ideas de primer orden, o sea las de la experiencia del mundo circundante).

En los términos de Locke, unas ideas tienen su fuente en la experiencia del mundo, que se denomina sensación, mientras que las ideas de segundo orden - en el sentido de que sólo pueden surgir cuando ya la sensación lleva bien comenzada su obra - provienen de la experiencia que la mente tiene de sí misma (en cuanto escenario de ideas). A esta segunda variedad de la experiencia la llama Locke reflexión. El nombre indica adecuadamente el carácter derivado de la cosa a la que se refiere; pues la sensación misma, la experiencia de ideas de la sensación, es un fenómeno intramental, del que se tiene una idea de reflexión (por ejemplo, la idea de ver, de oír, de tocar...) justamente cuando la mente hace el esfuerzo de desentenderse un poco de lo sensible (el color, el sonido, la blandura, o sea las ideas de color, sonido y blandura, por ejemplo), para atender al hecho de la sensación.

Esta perspectiva no fenomenológica recibe una fortísima confirmación cuando Locke apoya su semidescripción con otra tesis que de ninguna manera está extraída de los fenómenos mismos inmediatos (de lo que Locke clasifica como ideas). A fin de cuentas,

hay mucho de descriptivo en decir que unas ideas pretenden representarnos lo externo y otras pretenden representarnos las operaciones inmanentes de la mente. Pero esta nueva tesis no feno menológica de Locke es que, como el sentido común dice, el mundo transcendente a las ideas existe, sin duda, y precisamente como un sistema de entidades materiales (lo que sobre todo significa: carentes de mente).

En el momento mismo en que se da esta afirmación por verdad averiguada, o, mejor dicho, por una perogrullada que va tan de suyo que no necesita mayores explicaciones, la comprensión de la experiencia básica que es la sensación toma un giro inevitable (y recordemos cuánto más prevenido era Protágoras, el lejano antecedente de Locke, en tales pasos). Pues la condición misma de la sensación pasa a ser desde ahora que haya contacto efectivo y alguna clase de continuidad entre el entendimiento y la materia. El arquetipo de las ideas de sensación es la materia absolutamente existente de suyo en la realidad transcendente a la mente. La imagen dentro de ésta, la imagen inmanente a la inteligencia que es una idea de lo material, cuando es auténtica copia, y no ficción subjetiva, está causada en la mente. Así, la sensación, además de ser el nombre para la presencia súbita o impresión irreductible de una clase de ideas, es también la denominación de un proceso de causación física que conecta el mundo material (a título de causa eficiente y ejemplar) con el entendimiento del hombre (a título de efecto en las dos líneas de la causación eficiente y ejemplar).

Vistas así las cosas, es necesario proyectar un medio en el que el contacto causal entre la mente y la materia pueda en principio tener lugar. Algo parecido a una extensión material del entendimiento que sea, simultáneamente, un brazo mental de la materia. Éste es el papel del cuerpo, pedazo del mundo y órgano de la mente.

He aquí, pues, dos arquetipos de todas las ideas: el mundo material y la mente humana. Ciertamente, no habría habido necesidad de introducir los términos causa, efecto, arquetipo e imagen de no haber sido por el presupuesto no descriptivo puro que es la existencia en sí del mundo (junto con su consecuencia, si el que hace ese supuesto no es escéptico: el contacto cognoscitivo auténtico entre el mundo y el yo). Esta doble tesis, que es la sustancia vital del naturalismo (Edmund Husserl decía: de la actitud natural en filosofía), es la puerta que da entrada a todas aquellas nociones en lo que debería empezar por ser un problema de fenomenología pura. Por lo mismo, es también el origen de que, al llegar a esta altura de su Ensayo, Locke se reencuentre con la necesidad - ya objetivamente superada en la discusión crítica del innatismo, como hemos podido ver - de distinguir la mente de sus ideas, y tenga que volver a pensar el alma humana como un ser concomitante - en alguna forma por determinar - del cuerpo, creada

con potencias y hasta con tendencias innatas, aunque desprovista de ideas. La coherencia exigida por la crítica radical del innatismo va perdiéndose, pues, a grandes pasos.

Más todavía. Las experiencias primeras de la sensación tienen que sorprender al entendimiento sumido en una inercia absoluta. Lo interesante no es aquí el carácter descriptivo de pasividad, común a todas las experiencias de sensación (e incluso a muchas reflexiones, porque, por ejemplo, es imposible dejar de enterarse de que se está muerto de miedo ante un león libre); lo que importa poner de relieve a propósito de las primeras sensaciones es la necesidad metafísica de suponer en su caso un vacío plenamente inerte del lado de la mente que se ve invadida por ellas. Por cierto que las sensaciones cronológicamente primeras coinciden con las sensaciones primordiales, como en seguida comprenderemos. Todo lo más que cabe decir de positivo sobre la mente que aún no ha recibido sensaciones es que está en potencia de formarse más adelante la idea de reflexión que recibe el nombre de sensación.

No hay modo de rehusar las impresiones primeras ni de alterarlas en lo más mínimo. Y el orden de la reconstrucción lógica del conocimiento se confundirá con el orden de la arqueología estrictamente temporal de las sensaciones, las reflexiones y las asociaciones (pues otra potencia de enorme alcance que posee innatamente el entendimiento es la de crear asociaciones entre las ideas dejándose guiar por el hábito).

Las dos formidables consecuencias finales de esta comprensión natural de la experiencia se entenderán fácilmente.

La primera es el carácter verdaderamente atómico de las ideas primitivas de sensación, esas piedras angulares -y luego, ladrillos- del edificio entero del conocimiento. No hay más remedio que pensarlas como no susceptibles de análisis alguno, porque son previas a toda asociación, es decir, a toda composición (el principio de la asociación es siempre subjetivo, y no mundanal).

La segunda es que, imprescindiblemente, al menos algunos entre estos átomos que se imprimen en el papel en blanco por inmediato influjo físico de la materia exterior sobre la materia interior del cuerpo -y luego de éste sobre el alma-, han de reflejar icónicamente alguna propiedad atómica real de la materia.

La materia exterior, transcendente consta, pues, de alguna manera fundamentalísima, de propiedades sensibles elementales que son atómicas, o sea inanalizables. Estas propiedades han de ser capaces de emitir físicamente imágenes exactas de ellas mismas.

La emisión, por cierto, desgraciadamente sólo se puede entender en la forma en que únicamente cabe que opere la materia: mediante choques atómicos.

Demócrito ya pensó la misma idea cuando se refirió a las imagencillas (e¡Sc)Xa) que continuamente emiten los cuerpos (esencialmente compuestos por átomos materiales) y que emigran a través del vacío (condición necesaria del movimiento, porque ¿cómo se entenderá un movimiento a través de lo pleno; en qué términos de elasticidad?), y que terminan entrando azarosamente por los orificios o poros que son los sentidos materiales del cuerpo, localizados en su superficie. Una vez dentro, afectan materialmente al contenido de los canales que conducen de la piel al órgano nervioso central (el siglo XVII los denominaba "espíritus animales"). La imagen se imprime en el material moldeable de los espíritus animales, que trasladan por contacto físico continuo la huella de la impresión hasta la blandura del cerebro. En alguna recóndita glándula se efectúa el traslado de la imagen a la otra masa moldeable que es el entendimiento, hasta ahora vacío e inerte.

No se dirá que la admisión de una primera hipótesis naturalista no se parece a una bola de nieve en una pendiente. Tampoco se dirá que Locke fue más sutil que Protágoras.

4.5. Las ideas simples de cualidades primarias

Del supuesto de la existencia en sí del mundo material con el que el yo entra en seguro contacto cognoscitivo (y, así, apetitivo), hemos visto derivarse, en el instante en que se ha sumado a la tesis empirista, la necesidad de que algunas ideas simples de sensación sean imágenes fidedignas y aun exactas de ciertas propiedades materiales sensibles y también atómicas. Pero quizá parezca que lo verdaderamente natural habría sido afirmar lo mismo respecto de todas las ideas simples de sensación en general.

El doble problema que se plantea de inmediato es, pues, por una parte, el del análisis del que resulten las ideas auténticamente simples y, por otro, la consideración de la posible verdad material de todas ellas (es útil introducir en la discusión este término del vocabulario cartesiano; ya se entiende que verdad material de una idea es su ser adecuada imagen de una propiedad real o de una cosa entera).

Locke estaba bien seguro de que había ideas simples de sensación materialmente falsas, o sea que no son copias de ninguna propiedad atómica real de la materia que las haya causado por el mecanismo de los impulsos continuos trasladados hasta nuestro cerebro, que es, a su vez, como el Ensayo gusta de decir, nuestra mind's presence-room.

Por cierto que Descartes sostenía que no hay modo de probar que una tan siquiera de las que Locke llama ideas de sensación posea verdad material. Pero ya se comprende que, como tal cosa, no puede en absoluto ser compartida por Locke, porque está en pugna directa con sus hipótesis metafísicas últimas, la razón de esta discrepancia tendrá que buscarse en que Descartes no haya partido de las mismas hipótesis naturalistas que sustentan todo el Ensayo.

En un comienzo, la perplejidad respecto de que Locke no tomara el partido de afirmar la verdad material uniforme y perfecta de todas las ideas simples de sensación crecerá cuando se considere que, del mismo modo que la mente no puede negar la entrada a estos átomos primordiales del conocimiento, ni puede alterarlos en lo más mínimo, mucho menos puede sacarlos de sí misma. La causa universal de todos ellos tiene necesariamente que ser la materia exterior o transcendente. ¿Cómo se puede concebir que algunos no copien su arquetipo? Y ¿cómo estamos ciertos de que, efectivamente, algunos no lo hacen?

Ante estas dificultades tan aleccionadoras para el principiante en la teoría de la verdad, Locke intentó dos salidas:

La primera consistió en pensar que, si bien no hay duda del carácter positivo que tienen todas las ideas, es concebible que la causa de algunas no sea ella misma una entidad externa positiva, sino tan sólo una privación, una causa negativa, por paradójico que esto suene. Las privaciones son, desde luego, no-seres que concebimos al modo de seres positivos (los escolásticos las clasificaban, pues, entre los "entes de razón"); pero esto no significa que una privación que interrumpe una causación positiva no pueda arrojar el resultado positivo de que se la note. "Estando producidas todas las sensaciones en nosotros únicamente por diferentes grados y modos de moción en nuestros espíritus animales - agitados diversamente por los objetos externos-, la cesación de una moción previa tiene que producir una nueva sensación tan necesariamente como lo harán su variación o su incremento" (II, vi¡¡, 4).

Obsérvese que, naturalmente, la causa privativa sólo puede operar como una distensión en las presiones físicas sufridas por los "espíritus animales". Lo que quiere decir que esta primera explicación del desajuste entre las ideas simples primordiales y las propiedades de las cosas transcendentes no es bastante para poner en tela de juicio el valor epistemológico de la primera de todas las ideas que tuvo entrada en nuestra mente. Lo que, a su vez, quiere decir que, desde luego, en lo sustancial, queda intacto el problema de lo que he llamado cartesianamente la falsedad material de muchas ideas

simples de la sensación.

Pero antes de volver sobre él conviene considerar si no estaremos acaso seguros de cuáles de entre estas ideas simples gozan sin duda de verdad material. Si sabemos tan bien que existe el mundo material, ¿cómo no vamos a poder deducir a priori qué propiedades debe tener un cuerpo material? Tendremos la misma garantía para pensar que estas propiedades existen en la realidad, que para pensar que hay un mundo material.

Distingamos, para empezar, nuestras ideas de sus correlatos exteriores o transcendentes a la mente, o sea las causas capaces de producir en ésta aquellas ideas. A esos poderes extramentales y transcendentes los llamaremos, con Locke, no ideas, sino cualidades.

Nuestra tarea ahora es, por consiguiente, deducir las cualidades que es imprescindible que posea un cuerpo, esto es: las que están implicadas en el hecho mismo de ser un cuerpo material. A tales poderes o cualidades los denominaremos reales o primarios o arquetípicos, porque han de ser todo lo reales que sea el cuerpo material mismo (y a éste lo hemos supuesto, pensando con Locke, absolutamente real en la exterioridad o transcendencia).

La lista de las cualidades primarias de los cuerpos, explícitamente deducida, en efecto, a priori por Locke (cfr. II, viii, 9), es, así, la siguiente. Ante todo, como primordial idea simple de la sensación y como fundamentalísima cualidad de la materia - de la que se infieren las demás cualidades-, la solidez, esto es, la raíz de la impenetrabilidad.

La solidez es, por cierto, una idea simple que sólo se recibe por un canal o sentido (un "sensible propio", en la terminología de Aristóteles). Este canal, desde luego, es el tacto. Y Locke llama solidez a la idea que está en la base de la resistencia que ofrecen los cuerpos a la presión. Una resistencia que él admite que ha de ser absoluta, porque un cuerpo cualquiera, presionado entre otros dos, jamás desaparecerá para permitir que los que lo comprimen se junten. Lo esencial aquí no es tanto la resistencia, o la impenetrabilidad, como su condición: digamos, la tensión interior que es el fundamento de la impenetrabilidad.

Ahora bien, la tensión interior es, precisamente, llenamiento de un vacío espacial. En cierto sentido, la extensión es la condición de la propia solidez. Y fue por esto por lo que Descartes insistió en que la extensión es primordial respecto de todo lo demás que

también significa ser cuerpo (y, así, situó en la extensión la esencia de la sustancia corporal). Y también es por lo mismo por lo que Leibniz, comentando en los Nuevos ensayos el pasaje correspondiente del Ensayo, regresa a la tesis cartesiana (aun cuando en el conjunto de su sistema deba adjudicarse al espacio un lugar metafísico muy diferente del que ocupó en el sistema cartesiano).

Locke, en cambio, insiste en distinguir el espacio vacío del plenum físico radicado en la solidez, o, lo que es lo mismo: la extensión inmóvil e inerte, perfectamente penetrable (que, por lo demás, tal como yo la estoy describiendo está lejos de ser una idea simple), de la extensión del cuerpo o de la materia en general. Para diferenciar estas dos entidades tan separadas, cuando cabe confusión llama a la primera "expansión".

En cualquier caso, un cuerpo, además de la radical tensión de la solidez, ha de poseer extensión, es decir, distensión espacial, ocupación de un lugar en la "expansión" inmensa de todos los lugares. Y, precisamente, ha de ser limitado. La materia no es infinita en extensión (ni en duración). El cuerpo infinito, confundido con la infinita expansión, sería absolutamente incapaz de movimiento y, por tanto, de impulso y choque. No habría, en tal caso, más que una sola realidad inerte, un unum del estilo del propugnado por Zenón de Elea. Pero esta hipótesis contradice directamente todos los supuestos y todos los fenómenos encontrados, que hablan muy elocuentemente de la multiplicidad de lo real.

Luego los cuerpos son múltiples y limitados. Poseen, pues, figura. Y gracias a esto y a su correlato - que es el vacío por el que circular y entrechocar-, se mueven o descansan, y causan modificaciones los unos en los otros (algunas de las cuales terminan por ser ideas de sensación en un entendimiento ligado a un cuerpo).

El resultado, entonces, es que solidez, extensión, figura y movilidad componen el núcleo de las cualidades primarias de los cuerpos. Las ideas de las tres últimas son sensibles comunes, en la jerga aristotélica, o sea ideas de sensación que obtenemos por más de un sentido.

Pero es evidente que la lista no termina aquí. Hay que agregarle, en efecto, algunas otras cualidades cuyas ideas pertenecen al conjunto de las que se introducen en nuestro entendimiento por todas las vías de la sensación y también por la reflexión; o sea, por decirlo de alguna manera, algunas ideas comunísimas. Tales son las cualidades (y, correlativamente, las ideas) de existencia, poder y unidad. No, en general, el número, porque estamos hablando de las cualidades y las ideas simples, y sólo uno, principio de la

serie de los "números naturales", es simple en toda la esfera aritmética, de acuerdo con la suposición de Locke.

Pero el problema aún debe dar un giro más. Una vez concluido lo esencial de esta deducción a priori de las cualidades primarias de los cuerpos (¿tengo que decir que Locke no la llama así, ni cree estar procediendo realmente según tal pauta?), lo que debe seguir es la mostración de que existen ideas simples de sensación de todas estas propiedades. Y también se requiere probar que las ideas y los poderes reales que las causan eficiente y ejemplarmente están en tal relación de afinidad que cabe afirmar que nuestro conocimiento, siempre detenido en la barrera de las ideas de las cosas, alcanza por su medio, sin embargo, fidedignamente las propiedades de las cosas mismas.

En cuanto a lo primero, que poseemos ideas de toda la lista de las cualidades primarias de la materia, no puede caber discusión. Eso es el supuesto primordial para que hayamos podido escribir y pensar todas las consideraciones de este epígrafe hasta aquí.

Otra cuestión muy distinta es la de la simplicidad y el carácter empírico-sensorial de cada una de las ideas de las cualidades primarias. En ambos problemas Locke cree poder apoyarse en el derecho de lo que inmediatamente se nos ofrece. Simplicidad es, básicamente, independencia. La solidez trae consigo la distensión espacial; pero ninguna de estas dos propiedades es reducible a la otra. Hay aquí, en última instancia, dos ideas independientes ante la mente, por más relaciones que puedan vincularlas. Y lo mismo debe poder hacerse ver del resto de la lista.

Pero ¿acaso es verdad que tocamos la solidez y vemos la figura real de los cuerpos? ¿Qué clase de experiencia sensorial o reflexiva hay de la unidad que da principio a los enteros positivos? Pues la doble hipótesis es aquí que no sólo hay experiencia de sensación o de reflexión o de ambas para cada una de las ideas de cualidades primarias, sino que esa experiencia es infalible, al menos en los casos primeros y primordiales.

Los problemas acerca del carácter empírico de estas ideas son demasiado arduos para que los abordemos en este instante en su conjunto. Entre otras cosas, un buen acceso a ellos lo proporciona el estudio de lo que ocurre con las ideas simples de cualidades secundarias o irreales de los cuerpos.

En cuanto a la infalibilidad, no puede, evidentemente, aducirse prueba alguna que no sea el mismo establecimiento del supuesto de la existencia y la accesibilidad cognoscitiva de un mundo transcendente a la inteligencia y que es un sistema de cuerpos. Lo que hay

que investigar es, más bien, si es posible eliminar esta base última de lo que antes he llamado, en las huellas de Husserl, la actitud natural en la filosofía y en la vida. Pero también sobre la infalibilidad de las presuntas experiencias de las ideas de las cualidades primarias arroja mucha luz el estudio de las ideas de las cualidades secundarias.

Ahora bien, hay, además, un problema de índole predominantemente especulativa, y que es previo a los restantes. Me refiero a cómo se puede entender que las ideas de las cualidades pri marías, no siendo ni pudiendo ser más que imágenes de la materia, la representen todo lo adecuadamente que requiere el hecho de que sea infalible el conocimiento que mediante ellas adquirimos del mundo transcendente. Si de verdad hay tal conocimiento adecuado e infalible, ¿no tendremos que pensarlo como si las ideas fueran las propias cualidades primarias de las cosas? No afinidad, sino identidad real, parece que se requiere para defender la adecuación del conocimiento empírico del mundo. Pero ¿qué mundo sería ese que se identificara con los conjuntos de ideas de las mentes humanas?

Y sin embargo, ¿en qué puedo decir que difiere la solidez que toco de la solidez realmente existente? ¿No es la solidez justamente esta idea que experimento? Si trato de decir que una cosa es la idea y otra su causa real, ¿no empiezo ya por ello mismo a distinguir la solidez sentida y en general sensible, de la solidez pensada, pero no sensible aunque real? Y si la solidez real no es sensible, entonces no puedo concebir en qué se parezca a la solidez sensible, precisamente porque el ser de esta última se agota enteramente en la que es sensible en mi impresión presente: es todo él idea.

He dejado hasta aquí sin mencionar cuál fue el segundo modo con el que Locke ensayó una salida para el problema de lo que Descartes llamaba ideas materialmente falsas. Ahora es el momento de discutirlo.

4.6. Las ideas simples de cualidades secundarias

El final de la deducción apriórica de la lista de las cualidades primarias señala, naturalmente, el final de la serie de las propiedades conocibles (sensibles, diría mejor Locke) que se hallan implicadas en la idea misma de lo que es ser en general un cuerpo.

Pero no está dicho que un cuerpo sólo pueda tener solidez, una particular extensión, una particular figura, un lugar determinado y un concreto estado de movimiento. Es también posible que la esencia real de la materia quede parcialmente desconocida, por inaccesible a la sensibilidad (así lo diría -y, de hecho, lo dice - Locke). Esa esencia real

ya sabemos, con todo, que no es absolutamente incognoscible.

En el sentido inverso, es asimismo perfectamente posible que un cuerpo posea determinaciones accidentales, no prescritas ni por su esencia real oculta, ni por la parte que hay en ella de accesible y descubierta para nosotros, y, por tanto, no deducibles aprióricamente.

Y, desde luego, es cierto que nuestra experiencia sensorial se extiende a mucho más que a las ideas simples de las cualidades hasta aquí consideradas primarias. No vemos sólo la figura y el movimiento del cuerpo, sino que el sensible propio de la vista es el color; y no palpamos sólo la solidez, la figura y la movilidad del cuerpo, sino que experimentamos táctilmente de manera inmediata la rugosidad y la temperatura. Verdaderamente, si los cuerpos pueden - como es innegable - tener propiedades accidentales, no parece imposible que, en algunos caos, estén éstas al alcance del conocimiento humano. Por consiguiente, los candidatos a ideas simples de cualidades reales o primarias, aunque accidentales, son, sin duda, todas esas otras ideas que he empezado a mencionar: colores, sabores, olores, calor y frío, rugosidad y tersura...

Ahora bien, Locke, como sus antecedentes en la filosofía corpuscular o mecanicista del XVII, y como sus más lejanos predecesores, los materialistas clásicos de las escuelas de Demócrito y Epicuro, consideró que el repertorio de las ideas vinculadas por necesidad a la idea del cuerpo agota las cualidades reales de la materia. En la terminología de Locke, cuando nos empeñamos en proyectar las restantes ideas sentidas hasta considerarlas propiedades reales de lo transcendente, tan sólo formulamos un catálogo de cualidades irreales o secundarias o impropias de la materia.

Los argumentos aducidos por Locke para probar que ésta es la verdad no son siempre todo lo claros que uno desearía. Creo que pueden resumirse en los tres que siguen:

1. Estamos completamente ciertos de que hay ideas sensibles que no existen como cualidades en los cuerpos que parecen producirlas en nosotros. Esto nos sucede, muy evidentemente, con el placer y el dolor. En el fuego no hay dolor ni placer, sino sólo en quien se calienta y en quien se abrasa.

   Ahora bien -y simplifico dejándome guiar por la superior claridad con la que el Filonús de Berkeley expone el argumento-, hay cualidades sensibles que se identifican con el placer y el dolor sensibles, o que, cuando menos, surgen

manifiestamente de la misma manera que el placer y el dolor. Ese mismo agradable calor del fuego es el placer mío actual. Luego no hay fundamento alguno para que distinga el calor como siendo del fuego y el placer como siendo mío. O los dos son míos y son, entonces, meramente subjetivos, o los dos son objetivos. Mas, como no puedo dudar de que el dolor que yo siento es mío y subjetivo (¿qué sería un dolor que no le duele a nadie?), debo afirmar que la misma es la condición del calor sensible y, en general, de cualquier otra idea de sensación que se identifique con placer o dolor.

2. Incluso si pensamos en un cuerpo tan pequeño que ya no sea sensible, es evidente que ha de tener insensibles solidez figura, etc. He ahí la objetividad de estas propiedades, con perfecta independencia de que sean o no sentidas por alguien.

En cambio, quitad la sensación de estas otras ideas que tratamos ahora de añadir a las que ya sabemos que nos informan correctamente sobre las cualidades reales; inmediatamente comprobaremos que las ideas mismas se desvanecen.

Lo cual no es sino insistir en el carácter no necesario de las ideas en cuestión; esto es, en que su objetividad aparente está necesitada de prueba, por no hallarse vinculada intrínseca e inseparablemente a lo que damos por sentado que es real: la materia.

Puede añadirse plausibilidad a este argumento aduciendo casos especiales, que convienen a efectos de que la cuestión no nos sepa nada más que a repetición de lo que ya hemos comprendido que es el verdadero suelo en que se apoya toda la doctrina de Locke.

Me refiero a la observación de cómo es posible hacer surgir, variar y desvanecerse ideas sensibles utilizando causas que no están en ninguna proporción con la posibilidad de que las ideas así modificadas existieran como cualidades reales de los objetos materiales. Si el pórfido realmente tuviera el color que le vemos, o, sencillamente, un color visible cualquiera (el pleonasmo no está de más aquí), es sin duda muy sorprendente que esa propiedad real suya vaya cambiando a medida que avanza el crepúsculo, o gracias a que manejo el conmutador de la luz eléctrica.

Y aún más aleccionador es lo que sucede en un ejemplo tan notable como el de la almendra cuando es machacada. La acción que se ejerce sobre ella afecta sólo y directamente a sus cualidades primarias: disgregación de partes, cambios

recíprocos de posición, etc. Y sin embargo, se producen también alteraciones tales como el oscurecimiento del blanco primitivo y la mutación de la dulzura en un sabor aceitoso.

3. Si admitimos hipotéticamente que las cualidades sensibles del estilo de las que ahora consideramos existen realmente en los cuerpos materiales, nos veremos llevados con frecuencia a caer en la contradicción de tener que afirmar que dos cualidades sensibles incompatibles se dan simultáneamente en el mismo objeto.

Es el caso de la inmersión, en un mismo recipiente con agua, de las manos que sienten grados muy diferentes de calor en la misma parte del cuerpo líquido. O es también lo que nos ocurre si pensamos que las montañas lejanas son tan realmente azules (a la distancia) como son verdes o pardas de cerca.

La contradicción desaparece en cuanto retiramos la hipótesis de la realidad de los modelos exactos de estas ideas sensibles, para reducirlas a meras apariencias subjetivas.

Contemplemos ahora el conjunto de esta triple argumentación.

Ante todo, ¿son puras nadas las ideas sensibles de color, calor, sabor, etc.? Evidentemente, la discusión entera carecería de sentido, de no ser porque las ideas, en tanto que meras ideas, meros fenómenos o espectáculos, se presentan sin duda en el entendimiento. Si, acordándonos de ciertos ejemplos que trae Descartes en la tercera de las Meditaciones sobre la Filosofía Primera, atendemos a una serie determinada de estas cualidades, por ejemplo, a los grados de calor y frío, estaremos seguramente de acuerdo con Descartes en no saber decidir, tomando como juez nada más que a la sensación, si el calor es la ausencia de frío, o si la cuali dad positiva es el calor, y el frío es sólo su ausencia. Los contrarios parecen exigir esta peculiar relación mutua; pero la sensación deja sin decidir qué contrario es el positivo, precisamente porque la experiencia de ambos contrarios es, igual de positivamente, una idea presuntamente simple de sensación. Para este punto se aplicará lo que quedó antes dicho sobre causas que en sí son privaciones.

Pero Locke no está dispuesto a pensar que todas las causas de las ideas de lo que llamamos cualidades secundarias o irreales sean privaciones. A fin de cuentas, incluso las privaciones sólo pueden traer consigo ideas positivamente tales por el medio de la alteración que supone la distensión experimentada en los "espíritus animales" cuando una presión cualquiera sobre ellos cesa. La subjetividad de una idea sensible se concreta,

pues, en que no es más que "cierta clase o grado de moción en las partículas de nuestros nervios o espíritus animales", como subraya Locke (II, viii, 21), con una expresión que corta demasiado tajantemente las dificultades de la distinción entre los procesos fisiológicos y los fenómenos mentales conscientes.

Una vez efectuada esta reducción a la causa común fisiológica de toda sensación, queda expedito el camino para poder suponer que no siempre es privativa la causa de una idea de una cualidad secundaria. Cabe también pensar que, puesto que es seguro que las partes de la materia en seguida alcanzan en la división un tamaño que cae fuera de los umbrales de la percepción humana, la causa positiva de que sintamos ideas sin verdadero correlato ejemplar en la realidad es la acción física sobre nuestros nervios de todas esas partículas. Los choques imperceptibles de las partes imperceptibles de los cuerpos contra nuestro sistema sensorial han de causar, en cualquier caso, también algún efecto en él. Aun cuando el efecto no sea ahora la huella o impresión exacta de la realidad extramental - debido nada más que a la pobreza de nuestros sentidos-, no siempre queda sin dar aviso de sí en la conciencia. Ciertamente que los movimientos de las partículas insensibles no se parecen nada a los colores, a los sonidos, a los sabores; pero ello sólo dificulta la explicación en términos de ciencia humana. Está muy lejos de volver imposible toda explicación en absoluto. Dios, la Naturaleza, quizá, ha decidido esta asociación maravillosa entre tan desemejantes causas y efectos. Y no sin mostrar en esta obra la acostumbrada superioridad de su designio; pues un mundo que se ve con colores y en que se experimentan dolores sensibles es un mundo lleno de avisos eficaces para quien tiene la tarea de procurar salvaguardar su existencia en él.

Ésta es la vía por la que también se hace manifiesto que no es inadecuado hablar de cualidades secundarias. Recordemos que hemos definido una cualidad como una potencia para la causación de ideas en la mente, y los cuerpos realmente tienen el poder de causar en el entendimiento del hombre las ideas que denominamos colores, sonidos, etc. Algunos de los contrarios que se encuentran en esas gamas de sensaciones en continuidad parece que deben de tener algo más que causa privativa, como se ve bien en el ejemplo de la almendra molida. Pero, puesto que la suposición de que los colores y los sonidos existen en la realidad transcendente tal y como se presentan en el espectáculo de la conciencia lleva a contradicción y tiene los demás problemas que hemos estado analizando, debemos concluir que no hay otro remedio que retirarla. Un color, considerado como cualidad, es irreal; pero no sólo es real en nuestro cuerpo el movimiento de sus partículas insensibles, sino, además, la capacidad de producir en nosotros, por su medio, la idea de determinado color.

4.7. Las ideas simples de reflexión

El atomismo, la pasividad, la adecuación cierta e indudable y, en suma, todos los rasgos esenciales de la teoría lockeana acerca de la naturaleza de las ideas simples de la sensación no quedarían plenamente confirmados más que si se da el paso de extenderlos a la esfera completa en la que han de aplicarse, o sea el campo entero de las ideas simples.

Hemos comprobado que dos de los pilares básicos del programa empirista de Locke son el actualismo mental y la admisión de que real y verdaderamente hay ideas. Pero es evidente que esta seguridad respecto de que las ideas existen y de que hay, precisamente, percepción y volición de ideas y con ideas, sólo tiene sentido sobre el fundamento de que tengamos percepción reflexiva de todas estas cosas y actividades. En alguna medida tiene que ser infalible la reflexión (que en muchos otros filósofos modernos se llama "percepción internó').

Como hemos visto, la operación primitiva de la mente es, por fuerza, la entrada incontenible en ella de una idea simple de sensación. Por cierto, es extraordinariamente curioso que nos sea imposible dirigir la mirada de la reflexión a esa primera sensación. Se diría que lo natural debería ser la simultaneidad de la primera sensación y la primera reflexión, que, además, sería lógico que fueran ambas igual de claras y explícitas; pero, por lo que se ve, hay, más bien, una oscura genealogía del yo, al menos en el sentido de que se requiere toda una serie de sensaciones, y quizá toda una serie de operaciones muy elementales con las primeras ideas recibidas mediante la sensación, antes de que pueda surgir la primera reflexión. La verdadera historia de estos fenómenos no sólo la inferimos de la observación de la conducta de los niños recién nacidos, sino que la comprobamos también en nosotros, introspectivamente: con el leve escalofrío de lo misterioso, vemos que nuestros recuerdos limitan con un vacío impreciso que jamás recorreremos.

Quiere decirse, entonces, que estamos obligados a estudiar la reflexión en sus manifestaciones derivadas y posteriores: no podemos reproducir la reflexión absolutamente primera. Lo que sí es cierto es que la doctrina general de Locke fuerza a sostener que aquella primera reflexión dio lugar a la idea simple "percepción", ya que ella misma tuvo que ser tan simple como la primera sensación (toda composición de ideas es un producto asociativo y, por lo mismo, el resultado de una elaboración que lleva tiempo).

Admitamos que ésa fue la naturaleza de la primera reflexión (que era infalible). Se

sigue que la percepción que ella captó era también simple. Pero aquí tropezamos con una dificultad sin salida, con una auténtica aporía.

La simplicidad de la experiencia, explicada desde los principios del empirismo, tiene que consistir en que en el comienzo no haya diferencia entre la idea de sensación y su presencia en el entendimiento (su percepción, que sería, justamente, ya la primera de las ideas de la reflexión). Es decir: esa diferencia es el nacimiento de la reflexión; pero la hipótesis de Locke consiste en afirmar, no que al principio no se viera esa distinción, sino que al principio realmente no la había (de lo contrario, sería falso que estar en el entendimiento fuera estar siendo actualmente entendido). Pero esta tesis implica que el nacimiento de la reflexión es, propiamente, añadir a una idea de sensación una segunda idea que, sin duda, no tiene ninguna conexión necesaria con aquella a la que se añade (pues muy bien podríamos haber vivido la misma idea de sensación un poco antes, cuando aún no éramos capaces de despertar a la presencia de nosotros mismos, o, rigurosamente dicho: cuando aún no existía tal presencia, ni, por consiguiente, según parece que habrá que decir, nuestro yo como tal).

Pero ¿qué segunda idea heterogénea y accidental es esta que sobreviene repentina y quizá inexplicablemente a la serie de las ideas de la sensación? Su nombre es, como sabemos perfectamente, "percepción". Pero lo que el programa de Locke nos está pidiendo (más el programa que el propio Locke, que no suele ser suficientemente coherente y profundo) es que diferenciemos entre, por ejemplo, un color como pura idea de sensación y ese mismo color acompañado de la idea de su percepción. ¿No es esto rigurosamente lo mismo que pedir que distingamos el color del espectáculo del color, o sea el color sin conciencia y el color acompañado de conciencia? Luego el color es que, al parecer, puede ir o no acompañado de conciencia; y en el primer caso, está en la mente, por hipótesis, pero no está siendo entendido. ¿O es que se puede ahora sentir sin sentir? ¿Qué hemos hecho del actualismo absoluto de las ideas en la mente? ¿Es que la idea simple y primitiva de sensación puede sentirse sólo implícitamente? ¿Ya no recordamos que nada puede estar implícitamente en la mente, porque admitir lo contrario abre la puerta a la vez al innatismo y a la falta de toda respuesta inteligible a la cuestión de la identidad personal? ¿No nos está pidiendo Locke que diferenciemos el color como idea, de la idea de la idea del color, que sería su percepción? Como si la idea de reflexión brotara de la idea de sensación por haber estado calladamente incluida en ella desde un comienzo. Pero el color de nuestro ejemplo suponemos que es una idea atómica...

Reduzcamos a dos sencillos los múltiples problemas aporéticos que están apareciendo y ante los que sucumbe por completo la doctrina entera de Locke.

Operaremos sobre el mismo ejemplo: la percepción de un color simple, es decir: la idea de una idea de sensación, o, lo que es lo mismo, una idea de sensación acompañada de su correspondiente idea de reflexión.

La primera y más decisiva de estas dos aporías surge en cuanto ahora recordamos la hipótesis básica de que todos los objetos inmediatos con los que se ocupa la mente son ideas. De ella se infiere que también la reflexión infalible tiene por objeto una idea, y no la cosa misma de la que la idea es una representación. Si el objeto es una imagen de la cosa (y ya es extraño que quepan, del modo que sea, imágenes de los sucesos puramente mentales, tales como percibir), nunca coincidirán la captación del objeto inmediato (ni de ningún objeto en general, que, por lo demás, siempre será, en último término, si lo pensamos bien, un objeto inmediato de la inteligencia o de la volición) y la captación de la cosa (que, justamente, es imposible, impensable, absurda, de acuerdo con el principio esencial de toda la doctrina de Locke).

No sólo esto. Un crítico suficientemente radical dirá que el mal no está sólo en lo que de irremediablemente inadecuado tiene la imagen respecto de la cosa que es su modelo, sino que incluso habría que preguntarse si captar una idea, o sea una imagen, no requiere la intermediación de otra imagen, o sea de una idea de la idea, y así en una multiplicación infinita de mediaciones, de ideas. A fin de cuentas, ¿por qué las cosas van a ser imposibles de captar inmediatamente y, en cambio, las ideas, que son en definitiva también entidades o cosas, sí permitirán que a ellas se las capte tal como son en sí mismas? Si el conocimiento nunca capta nada tal como es en sí, sino por mediación de una imagen apropiada para caber en la mente, ¿qué esencial ventaja tiene la imagen-cosa sobre la cosa-cosa? Parece que Locke ha cometido aquí la ingenuidad monumental de suponer que porque nos inventemos ciertas entidades privadas, que no pueden existir más que en las mentes - aunque ya vimos que este rasgo hace imposible admitir ideas simples de cualidades primarias-, ya tenemos resuelto qué es pensar o querer algo, ya tenemos entendido el problema de la diferencia intencional.

Esta misma primera dificultad o primera refutación puede también enunciarse así: del principio de que todo objeto inmediato es una idea, y no la cosa misma, se infiere la posibilidad (y algo más) de error en la reflexión, ya que siempre hay una dife rencia real entre la cosa y su imagen-idea, y la reflexión, por supuesto, es la presencia de ciertas ideas en la inteligencia. (Naturalmente, si no consta jamás la infalibilidad de la reflexión, la empresa entera del Ensayo es inviable. Pero no es que haya aquí que conformarse con este argumento ad hominem; lo más importante es que, sin constancia evidente de que existo, no cabe ya ninguna otra constancia evidente.)

En el caso concreto de la volición, el problema se vuelve incluso, si puedo expresarme con toda libertad, un poco ridículo, por más que sea una ridiculez en la que incurrió con toda conciencia Thomas Hobbes en cierto paso de sus prolijas e interesantes objeciones a las Meditaciones de Descartes. Me refiero al hecho de que, puesto que mediará una idea entre la volición y la reflexión que la capta, yo no aprehendo nunca la volición como tal, sino la representación de ella. Y, desde luego, si en el caso de la percepción y su idea-imagen podía alguien dudar de que fuera concluyente que hay distancia e inadecuación, nadie confundirá una representación con una volición. Jamás sabríamos que deseamos, sino sólo que pensamos que deseamos. Quizá sea una ilusión que yo deseo algo alguna vez. No tendré prueba definitiva que cancele este "quizá". Hobbes llega a decir, ante el asombro de Descartes, que no experimento directamente mi miedo cuando venir al león suelto, sino que percibo la idea del león y la idea del miedo.

Esto muestra que la única idea de reflexión que se podría soñar que hasta cierto punto es defendible, es "pensar" o "percepción". Y en este camino se han movido muchos epígonos de Locke.

El segundo problema que ya a esta altura deja asolado el sistema de éste se deriva, principalmente, de la hipótesis del actualismo mental. He aquí que comienza la reflexión, en el sentido preciso y propio de que comenzamos a poseer, a percibir, ideas de reflexión. Si cuanto hay en el entendimiento está siendo percibido en acto, entonces mi percepción de una idea de reflexión está teniendo que ser percibida en acto, puesto que no consiste en otra cosa que en la efectiva presencia en la mente de una idea de reflexión. Pero, naturalmente, lo mismo ocurrirá con ese acto de reflexión sobre la reflexión que vemos engendrar súbitamente, no a nuestra conciencia, pero sí a nuestra teoría. Y como no podremos encontrar nunca un punto de reposo en algo así como la presen cia implícita y potencial en la mente de una representación, de nuevo nos hundimos en el torbellino de un regreso al infinito. Cada reflexión se nos vuelve infinitas reflexiones, como en un endiablado juego de espejos. Y como infinitas reflexiones no da a tiempo a hacerlas más que en la eternidad, pero nada es tan contrario a la verdadera experiencia como suprimir el paso del tiempo y creernos llegados a lo eterno, nos aferramos a la infalibilidad de la verdadera percepción interna - no maleada por teorías imposibles- e insistimos en que debemos partir del espectáculo abigarrado de la vida consciente, que fluye por el ahora inaprehensible. Y contradecimos a Locke.

4.8. Las ideas complejas

Una vez que hemos roto definitivamente con la filosofía de Locke, muchas más dificultades interiores insuperables se nos revelan claramente en ella.

Es evidente que no estamos confrontados ni en la vida cotidiana ni aun en la vida dominada por la reflexión filosófica e influida por una concepción afín a la de Locke, con objetos que podamos describir como ideas simples. Una cosa del mundo en que vivimos (en el habitual estado de plena ingenuidad teórica) no es, en absoluto, una idea simple. Pero tampoco pasa a serlo cuando la reflexión (en general, no en el sentido peculiar del Ensayo) parece que empieza a forzarnos a hablar en términos no de cosas, sino de ideas, para referirnos a los objetos que nos rodean.

Esta lámpara no es una idea, sino, justamente, una lámpara. Y si ahora caigo en la cuenta de que, además de la lámpara, debo entender que hay también, en algún sentido, el puro fenómeno de ella en mi conciencia (y supongo que no se puede confundir enteramente con la lámpara misma); si de la lámpara paso, en una palabra, a la idea de la lámpara, sin duda me encuentro ante una idea de extraordinaria complejidad. No solamente se compone de formas, colores, solidez, rugosidad, temperatura, quietud, etc., etc., sino que cada una de estas ideas que estoy enumerando es también, si me atengo escrupulosamente a lo que encuentro en el fenómeno mismo, una idea compleja.

Por ejemplo, fijemos la atención en la mera mancha de color contenida en la complejidad muy superior que es la "idea de la lámpara". Inmediatamente comprendemos que la mancha es una totalidad de manchas en continuidad, y que lo mismo le sucederá a cualquier mancha parcial que distingamos, salvo, quizá, por lo que se refiere al instante en que ya alcancemos el umbral perceptivo. Aparentemente, es posible que en ese momento hayamos delimitado un mínimo sensible, como decían los empiristas clásicos: un átomo de sensación, una idea simple de sensación. Incluso para este caso se suscita la duda de si lo que tenemos no debe más bien ser descrito como la presencia de una idea que sigue siendo compleja, porque es al mismo tiempo el mínimo sensible de color, más el mínimo sensible de extensión, más el mínimo sensible de figura.

Ahora bien, la teoría con la que hemos establecido este diálogo sostiene la tesis de la absoluta pasividad del entendimiento ante las ideas simples de la sensación y la reflexión, y luego afirma que la composición de unas ideas con otras es una de las operaciones básicas de la mente.

Revisemos el catálogo de las ideas simples de reflexión que se refieren a las actividades del entendimiento. Junto a la idea básica "percepción", encontramos, por

ejemplo, la de la retención. De lo que se trata en la retención lockeana es, más bien que de una, de dos actividades afines. La primera es la contemplación, distendida en el tiempo, de una idea. Es evidente, en efecto, que somos capaces de observar una identidad objetiva, un objeto idéntico que dura ante nosotros. La segunda es la facultad de recordar propiamente dicha. Su operación no es ya la retención inmediata de lo que acaba de pasar, para integrarlo con el presente y con lo que vendrá (todo lo cual es condición de que aparezca ante nosotros perceptivamente, impresionalmente, la duración de un objeto que se mantiene siendo el mismo); ahora se trata, como ya vimos, de la capacidad de "revivir percepciones... con la percepción aneja a ellas de que la mente ya las ha tenido antes" (II, x, 2).

Hasta aquí tenemos, pues, que percibimos ideas, las retenemos en vivo, por así decir, y las hacemos misteriosamente revivir (o, al menos, creemos que lo hacemos). Pero también, sin duda, las distinguimos unas de otras; porque, si no fuéramos capaces de llevar a cabo esta cuarta operación, verdaderamente no tendríamos conciencia de absolutamente nada.

Pero la efectiva distinción de las ideas tampoco desembocaría en nada semejante a la conciencia, si no fuéramos capaces de comprender que distinguimos entre ellas las ideas. Lo cual no tiene sentido más que si admitimos que poseemos la facultad de establecer relaciones entre ideas: de ponerlas en relación y de entender en qué relación se hallan realmente. A su vez, sin embargo, la facultad de relacionar no es comprensible más que suponiendo en su base el más sencillo establecer relaciones que cabe: la comparación de ideas.

Finalmente, hay, sin duda, como el ejemplo de la lámpara lo mostraba, la actividad de la composición de las ideas. Podríamos seguir con la lista de las ideas de la reflexión, pero no interesa para nuestro diálogo más que llegar hasta este punto aún muy inicial y poco complejo.

Repetiré que, si los materiales de construcción de toda la obra del entendimiento han de ser las ideas simples, y dado que la hipótesis metafísica natural de Locke le fuerza a sostener que hay algunas entre las ideas simples que realmente tienen su modelo transcendente en la causa material o mental que las ha impreso en nuestro entendimiento, la consecuencia que se sigue es la inercia absoluta del entendimiento a propósito de ese conjunto de ideas. El entendimiento no es en modo alguno el autor de los elementos de la obra del conocimiento. Y, por otra parte, el valor epistémico de éstos depende de que estén concebidos como efectos de la realidad en sí que, aunque no se imprimen en la

mente más que a través del cuerpo y toda la aventura de los "espíritus animales", no sufren alteraciones en este viaje por la materia y hacia la mente, o sea que son epistemológicamente adecuados a sus arquetipos. (Lo cual ya ha sido suficientemente cuestionado arriba.)

Si nos ponemos en esta situación olvidándonos de las refutaciones que ya hemos presentado, se nos hace en seguida evidente cuál es el más grave problema aporético que afecta a las ideas complejas del empirismo clásico de Locke: sin duda, el de su adecuación a los objetos materiales y mentales que también en este caso hacen la función de modelos de las ideas-imágenes. Y es que ahora, por expreso requerimiento de la teoría, media una activi dad del entendimiento entre las ideas y las cosas mismas: la composición de ideas.

La cuestión capital de la verdad material de la idea se ha trasladado aquí a ser, como entenderemos a poco que reflexionemos sobre los datos del problema, la de la posibilidad de la adecuación entre una actividad mental y la estructura de la realidad en sí misma.

Los cuerpos materiales tienen que ser totalidades que se originan en la íntima vinculación entre ellas de sus cualidades primarias, o, mejor dicho, de las propiedades de sus "esencias reales", tanto si éstas son poderes para formar ideas en las mentes de alguien, como si se trata de los factores de lo que para siempre nos queda oculto de la "esencia real' de las cosas. (Entrecomillo el término porque procede de Locke mismo.)

Por cierto, como observa muy agudamente el Ensayo (II, ii, 1), la independencia que tienen entre ellas en nuestra mente las ideas de las cualidades primarias de las cosas es incomparablemente mayor que la independencia que realmente tienen en los cuerpos esas cualidades primarias que conocemos reflejadas en las ideas intramentales. Lo que es otra dificultad añadida a la principal.

Pero, en definitiva, ¿qué tipo de acuerdo, de armonía preestablecida entre ambos, puede explicar que, al menos en algunos casos, el entendimiento realice su composición de ideas en el modo que de hecho se adecua a la estructura de las cualidades reales en la materia? Observemos, por cierto, que si desesperamos de antemano de que una idea compleja pueda ser conforme a su complejo arquetipo transcendente, lo que estaremos haciendo es renunciar por completo al posible valor de todo el conocimiento racional. No sólo de la ciencia, sino incluso de la percepción de cualquier objeto del mundo de la vida cotidiana.

Pero comprendamos también, melancólicamente, que no tenemos el menor medio de probar que esa armonía preestablecida realmente se da. Las tremendas insuficiencias de la teoría básica sobre la sensación y la reflexión nos dejan privados aquí de toda salida racionalmente practicable (aunque Locke crea que puede demostrar como un teorema que Dios existe y es providente, y encuentre así, implícitamente, un apoyo global a su fe en las virtudes de la composición de las ideas).

4.9. Las últimas imposibilidades del programa empirista de Locke

Ni mucho menos hemos agotado ya las dificultades intrínsecas insuperables en las que desemboca la teoría general del empirismo de John Locke. Pero bastará con mencionar otros dos focos de tales problemas excesivos, porque en seguida hemos de pasar a estudiar virtudes y defectos de la forma radical, fenomenista, del empirismo.

Locke tuvo que afrontar la cuestión del significado de algunas palabras que parecen referirse absolutamente a todo. La filosofía medieval había considerado estas significaciones bajo el título global de universales transcendentales, precisamente por esa propiedad tan llamativa: sobrepasan el ámbito de aplicación de los términos universales generales o específicos, que siempre excluyen que se les pueda emplear para designar absolutamente cualquier entidad. Un género o una especie deja fuera de sí muchos otros géneros o especies; en cambio, las palabras ser y uno no dejan nada fuera del ámbito de su aplicación.

Locke se vio obligado por los principios de su doctrina a adjudicar a tales palabras exageradamente universales un origen en la experiencia, y ya en el círculo estrecho de las ideas simples. Ha de haber una idea simple de ser y una idea simple de uno, o bien admitiremos la enormidad de que pueda existir algo que no sea ni uno ni ser, ni unidad ni cosa existente.

Pero en seguida se echa de ver que esos mínimos empíricos son de nueva índole: no se los puede circunscribir, claro está, ni a la sensación ni a la reflexión, sino que hay que reconocer que ambas fuentes de la experiencia suministran por igual tales ideas especiales. No sólo las suministran por igual, sino que, además, las suministran idénticamente iguales. Existir o ser se siente tanto externamente como internamente (si llamamos a la reflexión, esta vez, sensación interna); y lo mismo sucede con la unidad: nada es más uno o menos uno por el hecho de ser objeto de la reflexión que por el de serlo de la sensación.

El resultado es que hay ideas simples que nos llegan por los dos caminos de la experiencia indiferentemente. O, mejor dicho: que siempre nos están llegando por ambos a la vez.

Con esta tesis se cancela definitivamente la posibilidad de que la diferencia entre sensación y reflexión pudiera reducirse a una auténtica distinción fenomenológica. Quien sostiene que idénticamente el mismo objeto lo es de sensación y de reflexión, y que todos los objetos inmediatos posibles son ideas, es evidente que renuncia a distinguir claramente la sensación y la reflexión consideradas en sí mismas, o sea descriptivamente. Las tiene que diferenciar, en realidad, por medio de una noticia que trae desde fuera del ámbito que está estudiando. Y esta noticia no es otra que la hipótesis `natural" que he comentado en varias oportunidades, a saber: que la sensación es la mirada de la mente proyectada al mundo material externo; mientras que en la reflexión esa mirada gira sobre sí misma, vuelve sobre sus pasos y se dedica a intentar captar las operaciones - actividades y pasividades - de la propia mente. Lástima que las cosas y las actividades mentales, como no son ideas, no puedan jamás, por principio, volverse objetos de esa mirada...

Pero también podemos extraer una lección algo más positiva y prometedora de estos casos ejemplarizados con las ideas de uno y de ser. Y es que no hemos prestado todavía ninguna atención a que el lenguaje constantemente está utilizando palabras cuya significación es universal; pero las ideas simples no son, de ninguna manera, candidatos posibles a ser significaciones universales. Ellas son entidades individuales, y ni siquiera está claro que puedan ser empleadas, de alguna manera, como significaciones de palabras. Por consiguiente, no ya el lenguaje de la ciencia, sino el habla cotidiana nos plantea una cuestión capital, que ninguna teoría del conocimiento puede pasar por alto.

Si nos concentramos en las proposiciones peculiares de la ciencia, vemos aún más clara la dificultad. Estas proposiciones pretenden establecer para todos los infinitos miembros posibles de una clase una determinada verdad. Utilizan, pues, un nombre que se refiere universalmente a todos esos infinitos individuos posibles, y vinculan con él otro nombre - puede ser un adjetivo o un verbo, desde el punto de vista gramatical-, que hace referencia a una propiedad o una relación (también nombradas absolutamente en general). No sólo esto. La ciencia afirma verdades universales y generales suponiendo que ellas explican por qué las cosas individuales se comportan como lo hacen. Reducir lo inexplicado a cosa explicada es mostrar que no puede ser sino como es, supuesta cierta verdad general. Pero entonces, si la necesidades, en primer lugar, una propiedad de lo explicado en tanto que tal, la universalidad desde la que el particular es explicado tiene la

clave de la necesidad de éste. Por ello, aun cuando una tesis de la ciencia no tiene que ir acompañada del adverbio necesariamente, sino sólo del cuantificador universal, la realidad es que las verdades generales son, en cierto modo, más necesarias que las verdades necesarias. Con esto quiero decir que lo que suponemos es que la vinculación de los términos de la proposición general no es simplemente azarosa. Si así ha de ser siempre, ¿es que no dependerá de las cosas mismas llamadas con estos términos el hecho de que tenga, justamente, que ser siempre la realidad como es?

En la jerga peculiar del Ensayo esto se dice así: depende de la esencia real de las cosas mismas - que es, por cierto, algo que nos está parcialmente oculto - que las leyes de la ciencia sean las que son. Pero nuestro conocimiento tiene tal alcance enorme gracias a que somos capaces de encerrar adecuadamente, al menos en algunos casos, una multitud de esencias reales en un mismo recinto ideal. Las esencias reales no son menos individuales que las cosas mismas. De hecho, la esencia real de algo es la clave de su estructura. Una esencia real no es nada general y universal y, a la vez, existente. Precisamente, es un principio del empirismo que sólo lo individual existe. Lo que queda por explicar es, pues, cómo nosotros conseguimos agrupar atinadamente muchas, infinitas cosas y esencias reales, de modo que sobre todas ellas conseguimos decir una verdad general y universal.

Locke designa con el término esencia ideal" este logro nuestro tan extraordinario. Nuestras verdades más generales captan lo que debe decirse sobre una clase entera de cosas reales, gracias a que construimos satisfactoriamente un instrumento de clasificación valiosísimo. No hay que pensar que la esencia ideal existe realmente; pero la cuestión es que, gracias a este dispositivo prodigioso de nuestra inteligencia, obtenemos ciencia de las cosas. En definitiva, la esencia ideal no es más que un ente ficticio: el pensamiento de una naturaleza común a todas las cosas de las que estamos hablando en determinado contexto. O, dicho con otras palabras, es el referente de una idea general, de un concepto, análogamente a como la esencia real o la cosa misma es el referente de una idea simple o compleja de sensación o de reflexión.

La solución que el empirismo de Locke propugna en este problema depende de la observación de que, entre el modo en que un loro emplea las palabras y el modo en que un hombre lo hace, la diferencia estriba en que el hombre quiere decir algo con ellas. Querer decir algo es, por uno de sus costados, pensar en algo y, por otro, es también la voluntad de comunicarse. Al ser pensar en algo, entonces parece evidente la conclusión: el significado de una palabra es una idea que asocio con ella al pronunciarla y con la que me refiero a algo.

A través de esta averiguación de la naturaleza del significado, el caso en que nos referimos mediante palabras a esencias ideales o nominales pide que lo tratemos explicando que la diferencia entre usar un término de referencia universal (inmediatamente se refiere a una esencia ideal o nominal, y directamente, a todos los infinitos individuos posibles contenidos bajo ese ardid para la clasificación del mundo) y usar un término de referencia particular está, desde luego, en la distinta condición de las respectivas ideas asociadas. Hay, pues, ideas particulares e ideas generales, que se diferencian porque las primeras piensan cosas particulares y las segundas piensan esencias ideales.

Una vez que hemos dado este paso tan importante, el resto de la cuestión tiene abierto un acceso sencillo. Basta recordar que las ideas generales sirven, fundamentalmente, para poder hablar de todos los miembros de una clase. Esto hace patente que la esencia ideal pensada por una idea general no puede ser sino lo común a todos los distintos individuos de la clase. Luego la idea general misma no puede tampoco ser otra cosa que lo común a las múltiples ideas particulares de tales individuos.

La tesis que se sigue es, pues, que realmente existen ideas generales, o sea, entidades que son objetos inmediatos de la inteligencia y que constan, tan sólo, de lo que comparten las ideas de los individuos de una clase. Hay, entonces, que comprobar que la inteligencia está en posesión de tales ideas, y luego habrá también que exponer la manera en que son elaboradas (ya que, desde luego, no cabe que se trate de ideas primitivas).

Consideremos todo este conjunto de afirmaciones. Salta a la vista que estamos postulando un tipo tal de ideas que resultan ser, a la vez, más complicadas que las ideas complejas, por más deri vadas y elaboradas, y, sin embargo, aunque le pese a Locke, más simples que las ideas simples. Esto último, naturalmente, es un disparate que hace, otra vez, estallar desde dentro la precaria coherencia de la doctrina del Ensayo.

En cuanto a lo primero, es clarísimo que prácticamente siempre las leyes generales de la ciencia y las frases generales de la comunicación diaria se refieren no a cosas simples, sino a individuos complejos. Lo que significa que antes ha habido que formar, bien o mal, sus ideas correspondientes, que son, naturalmente, también complejas.

Por cierto que las ideas complejas lo son de sustancias, modos y relaciones (y gracias a que las ideas complejas mismas que pretenden poseer tales referentes también se dejan describir como "sustancias", "modos" y "relaciones"). No hace falta tratar este tema extensamente ahora. Podemos conformarnos con entender que un individuo, tanto para

la ciencia como para la vida cotidiana, no es sólo una reunión de ideas (esto sería, en principio, un puro "modo', como ahora comprobaremos), sino algo o alguien que soporta ese conjunto más o menos variado de ideas. Éstas dan a conocer la "sustancia" en cuestión precisamente en tal o cual estado entre los que le son posibles. Ahora esta cosa es verde, lisa y fría. Esta cosa", es decir, esta sustancia se encuentra, pues, en este peculiar, seguramente accidental, "modo "suyo (ser verde, fría y lisa); después la sensación o la inferencia me enseñarán otro modo de la misma sustancia. No tengo sensación (ni reflexión) de ese soporte idéntico que lleva como por encima y por de fuera sus estados sucesivos. Sólo pienso en un no sé qué que queda por debajo, siempre insensible, pero coordinando con su identidad los cambios de la cosa.

Y en cuanto a las relaciones, no son más que modos compartidos por más de una sustancia. Así que, además de la operación fundamental de componer o asociar ideas simples, para obtener lo que llamo modo o relación, en la constitución de las ideas complejas es esencial, ya desde casi el principio mismo, la presencia de la idea casi solamente negativa y, en todo caso, relativa de esta ausencia soportante que es el factor sustancia. Porque, si no constituye ante sí sustancias la inteligencia, tampoco podrá pensar en modos ni en relaciones.

Este excurso rápido, sin embargo, sólo quería hacer bien presente el hecho de que la formación de la mayoría de las ideas gene tales es posterior a la constitución de las sustancias. La verdad es que en el mundo de los adultos estamos tentados a decir que nos tropezamos sensiblemente con sustancias, por más que nuestra experiencia pura, como quiere Locke, sólo se extienda a las ideas complejas, que interpretamos como sustancias, modos o relaciones. Pero no estamos en el mundo jamás ante la presencia de entidades generales. No caemos en esta alucinación por más habituados que estemos a hablar asociando a los términos ideas generales. Lo cual es un simple indicio de cómo el entendimiento es aún más activo en la formación de estas ideas que en la formación de las de las sustancias y sus modos y sus relaciones. El hombre ha podido no ser empirista al modo de Locke hasta, como más temprano, la época de Demócrito de Ábdera. Ha creído que su experiencia no era, originariamente, sensación y reflexión de objetos simples. Pero lo que ni siquiera después de Descartes y de Locke sucede es que, igual que en el mundo nos encontramos sustancias naturales, empecemos a encontrarnos también cosas de naturaleza general y universal (esencias ideales y nominales). Nadie ha caído en la locura de creer que su experiencia inmediata y mundana lo es de géneros y especies (menos que nadie, Platón, el descubridor, junto con Sócrates, de estas entidades).

Respecto de la cuestión de si, al reflexionar atentamente, hallamos en la inteligencia, como sus objetos inmediatos, las ideas generales, Locke no duda en dar una respuesta afirmativa. Prácticamente siempre que hablamos las podemos ver aparecer fugaces en el escenario de la conciencia.

Respecto del problema de su constitución, la solución viene ya dictada por todos los supuestos y requisitos que hemos ido descubriendo, y se resume con la vieja palabra "abstracción": La inteligencia, una vez reunidas las ideas complejas, es capaz de atender a lo que muchas comparten. En seguida, lo aísla, prescindiendo de lo diferencial. Y este resto aislado es ya el objeto inmediato, abstracto y general que, asociado a la pronunciación de una palabra, hace posibles la comunicación y la ciencia. Un triángulo cualquiera consta de lados peculiares, peculiar extensión, peculiares ángulos; y, además, tiene un color u otro (aunque no sea más que en la pizarra de la imaginación). Pero la idea general "triángulo", esa cosa que es objeto inmediato de la inteligencia y está en ella cuando, por ejemplo, decimos que todo triángulo, tenga como tenga sus detalles propios, es tal que la suma de sus ángulos interiores da como resultado siempre 2R; esa esencia ideal no es un triángulo cualquiera, aunque, desde luego, es triángulo, porque es "el triángulo general". Es el triángulo abstracto y universal, bajo el cual quedan comprendidos todos los triángulos particulares, gracias a que, sin ser ninguno de ellos en concreto, es todos a la vez. Porque el triángulo general es lo que tienen en común todos los triángulos particulares. Y si no fuera un triángulo esto común, no podríamos decir que la suma de sus ángulos interiores vale 2R, porque esto es verdad, precisamente, de todos y cada uno de los triángulos.

A pesar de las apariencias, la idea del triángulo no es la más difícil de abstraer. Aun cuando no nos detengamos más en ella, ya sentimos que acabamos de describir algo realmente extraño. Pero ¿qué diremos de la idea supergeneral del ser, abstraída de todos los seres en particular? Esta idea ya no puede, por principio, quedarse en idea simple de sensación y de reflexión. En ésta sólo tiene su remotísimo origen.

Pero aún es más grave que los problemas resulten insoportablemente contradictorios en un caso menos universal y que parecería de lejos más fácil: el de la idea general del color. Y es que, si por hipótesis la abstraemos de los mínimos sensibles de color, de las ideas simples de la sensación, la idea general y abstracta de color será, evidentemente, más simple que la idea más simple. Y, además de este inconveniente destructivo, sólo será pensable que la formemos si construimos la hipótesis de que, efectivamente, en la idea simple había un factor posiblemente común con otras ideas simples, junto a aquello absolutamente característico. Así, también destruimos la simplicidad de las experiencias

primeras, y perdemos la base de sustentación de todo el Ensayo.

4.ro. La base del fenomenismo: la crítica de Berkeley a las ideas generales y abstractas defendidas por Locke

Un caso de tan imposible resolución como es el de la idea lockeana del color en general nos pone en las huellas de la geniali dad de George Berkeley, el verdadero fundador del empirismo radical.

Locke nos pide que separemos en la idea simple de rojo un componente peculiar, por el que se la llama "rojo", de otro factor no peculiar, por el que se la llamará más adelante, cuando el hombre que la posee haya avanzado en capacidades intelectuales, "color". Pero nadie ha visto nunca un color que no sea ni rojo ni verde ni blanco, etc. Y, desde luego, Locke exige un absurdo: que lo simple no sea simple. Locke ha querido separar, no ya lo absolutamente inseparable, sino incluso un no-ser de un ser, fingiendo primeramente que el no-ser en cuestión se mezclaba con el ser que sentimos. ¿Cómo puede haber llegado a este sin sentido? ¿Cómo puede haber conseguido creer que tiene delante un triángulo que no es ningún triángulo para poder ser a la vez todos los triángulos?

La razón es muy evidente: poseía una teoría del lenguaje escandalosamente insuficiente. Con su ejemplo nos ha demostrado que pensar dejándose guiar por el lenguaje a ciegas es ir con seguridad al abismo de la contradicción y el absurdo. De modo que el futuro del empirismo es dominar los riesgos del lenguaje. Por así decir - la expresión es literal, del final de la introducción al Tratado sobre los principios del conocimiento humano, de Berkeley-, la primera tarea es conseguir descorrer, entre nuestra inteligencia y las cosas mismas, la cortina del lenguaje.

Como el caso Locke prueba, esta cortina opera un efecto admirable: en vez de encubrirnos la variedad real, lo que hace es confundirnos con su abigarramiento. Gracias al lenguaje suponemos que hay muchas más cosas reales de las que verdaderamente existen. Claro que este error comporta también un defecto de perspectiva muy profundo sobre lo que existe: el de interpretar los materiales de que consta nuestro conocimiento como siendo muy insuficientes para captar el ser. De modo que, por una parte, el lenguaje nos hace multiplicar los entes sin necesidad; pero, por la otra, esa misma multiplicación nos conduce a creer que el ámbito de lo que conocemos verdaderamente es mucho más pequeño y de menor calidad de lo que de suyo es.

Las palabras, sobre todo, nos hacen creer dos errores fatales: 1. que existen entidades universales, aunque sólo sea en nuestra mente (Husserl se refiere a estas entidades como "hipóstasis psi cológicas de los universales", o sea como la conversión de los universales en sustancias de naturaleza mental; y tiene razón, puesto que, como sabemos ahora, Locke no defiende que haya esencias universales reales, sino sólo que hay, sin duda, ideas mentales que son generales o universales); 2. que existe diferencia entre las ideas y las cosas (a las que supuestamente, como signos, efectos y copias, remiten las ideas, según hemos visto al estudiar la teoría de Locke). Berkeley afirma, precisamente, que el primer error lleva obligatoria y rápidamente al segundo. Y es muy sensible al escepticismo y a las paradojas insolubles que afectan a esta segunda equivocación capital en ontología y teoría de la verdad.

La clave para poder seguir siendo empirista es comprender que el lenguaje, en primer lugar, no sólo cumple funciones comunicativas e informativas, sino que también nos permite jugar a otros juegos (o juega él a ellos); en segundo lugar, es directamente evidente que usamos muchas palabras, incluso cuando queremos informar a otros hablando con ellos de las cosas, de manera enteramente afín a cuando intercambiamos papel-dinero: en estos casos frecuentísimos, constantemente dados en la vida diaria, lo que hacemos es manejar cierta clase de signos o símbolos arbitrarios. Ambas verdades nos llevan a la conclusión decisiva: no es verdad que usar palabras con sentido sea asociarles ideas, y mucho menos, que tales ideas tengan que poseer los mismos rasgos característicos que atribuiríamos a sus referentes tomados a primera vista.

Locke terminaba por suponer, implícitamente, a fin de que su teoría de la abstracción fuera viable, que en las cosas simples sigue habiendo aspectos que, aun siendo realmente inseparables, son distinguibles. El esfuerzo por aislarlos es el más básico de los logros de la abstracción. Gracias a él, aquello en el mínimo sensible que "comparte" con otro mínimo sensible es mentalmente separado - aunque siga siendo realmente inseparable - de lo peculiar (rojo, verde, etc.). Lo que realmente sucede no es, en absoluto, ni que realicemos tal hazaña mental (la separación de lo inseparable), ni que las ideas simples tengan, a pesar de todo, partes o momentos, por así decir, subatómicos. Lo que pasa es que conseguir términos generales requiere siempre comparar una multitud de ideas. La comparación no se fija siempre en lo mismo. De hecho, varios objetos simples pueden parecerse unos a otros en respectos muy diferentes, que no apreciaremos más que, justamente, cuando las necesidades o las conveniencias de alguna acción nos lleven a comparar esas ideas guiados por un interés determinado. Por ejemplo, si nos interesa la geometría, compararemos tres mínimos sensibles visuales atendiendo a sus respectivas

posiciones o a sus figuras y desatendiendo momentáneamente su color; que es, en cambio, lo que nos interesa cuando queremos elegir, en un muestrario, la tapicería de un sillón. Y así podríamos ir multiplicando los contextos prácticos, los distintos intereses bajo cuya presión agrupamos las cosas en clases, unas veces de una manera y otras de otra. Y en correspondencia con esas situaciones pragmáticas diferentes, palabras generales diferentes.

Esta solución no recurre, pues, a ideas universales obtenidas por abstracción lockeana. Toda idea es particular. Pero es que es mucho más importante de lo que a Locke le parecía diferenciar las ideas en su primera aparición en la mente, de las mismas ideas en sus siguientes presentaciones. La primera, la "impresión", no sólo es particular, sino que se impone con una fuerza irresistible. No cabe manipular en ningún sentido una impresión. Es, sencillamente, como es. Por eso, si la impresión es ya, de alguna manera, de una idea compleja, habrá que decir que la cohesión de las ideas componentes es en este caso máxima o absoluta. Y, por fin, en relación con estos caracteres básicos de fuerza impositiva incoercible y cohesión absoluta, también podemos describir una impresión haciendo referencia a su frescura y claridad. En realidad, estas notas las tienen las ideas en la impresión (las "impresiones") precisamente gracias a la violencia absoluta con la que se nos imponen. Toda la metáfora contenida en el término impresión estriba en que, ante ellas, nosotros somos, efectivamente, nada más que como el papel en blanco que recibe la presión de la prensa de una imprenta.

Pero es esencial atender a que la naturaleza humana es de tal índole que una impresión va siempre, indefectiblemente, seguida de algo así como un eco mental: queda siendo en la mente, conscientemente, pero perdiendo fuerza de imposición, cohesión interna y frescura. A estas captaciones o percepciones derivativas, originadas en lo que tendríamos que describir como la peculiar plasticidad de la inteligencia, las debemos denominar más ade cuadamente 'ideas", teniendo en cuenta que pensar, que es lo que sobre todo hace la inteligencia, es ocuparse no con las "impresiones" sino con estas 'ideas", porque pensar siempre es cavilar, sopesar la experiencia, volver sobre ella como rumiándola.

A partir del trabajo de Berkeley, efectivamente, el empirismo no habla de ideas de sensación y de reflexión, sino de percepciones que son o bien impresiones o bien ideas. En principio, cabría que las impresiones y las ideas se distinguieran luego en procedentes de la sensación y procedentes de la reflexión (pero en seguida veremos que Berkeley, de nuevo genialmente, reconoció que no hay ideas de reflexión porque no son posibles).

El grado menor de cohesión interna de las partes de las ideas complejas es la otra apoyatura fundamental de la doctrina de Berkeley sobre la obtención de términos de significación general evitando la admisión de ideas realmente universales. Pues esa disminución de la cohesión facilita en medida decisiva la obra de la atención, que es seleccionar y pasar por alto. Seleccionar sin separar; pasar por alto sin destruir. La atención se deja conducir por los intereses prácticos de la situación concreta. Gracias a ella, me vuelvo indiferente a muchos lados o factores o puntos de vista de y sobre las cosas que son tan posibles o tan teales como la perspectiva que de hecho tengo adoptada y desde la cual considero sólo determinados elementos o respectos comparativos en el abigarrado y amplísimo conjunto de la idea. Formo una palabra -para esto tengo una capacidad sin más límites que la amplitud de mis intereses-, y la asocio a un elemento o respecto comparativo al que atiendo en tales o tales contextos vitales. Cuando regresa un contexto vital semejante al que vio nacer una de estas asociaciones entre palabra e idea, me interesa captar y comunicar justamente lo que en esta ocasión es afín a lo que hubo en la ocasión pasada. Desatiendo lo que sea nuevo y diferencial, sin por ello anularlo -que es imposible-. Lo único idéntico entre las dos situaciones es la palabra (y aun esto es mucho decir: no es nunca idéntico el sonido de dos usos concretos de ella, o la tinta o la figura con que se la escriba dos veces; también aquí la desatención a lo individualizante es clave). En realidad, nada real es idéntico a otra cosa real. Los idénticos no sólo son indiscernibles, sino absolutamente una y la misma cosa. Lo único que suministra abundantemente la realidad es parecido, afinidad (sobre todo, en correspondencia con los intereses del hombre que la conoce y actúa en ella).

El hábito ata por fin tan fuertemente una palabra a su referencia, que se puede perder por completo la mediación de la idea. Al principio, una idea sobre la que la atención ha hecho su trabajo es necesaria para que la palabra se refiera efectivamente a cualquier idea suficientemente afín a esta que de hecho estoy pensando al pronunciar la palabra. Luego, la idea que se ha convertido en representante (como un diputado) de todas las demás suficientemente parecidas a ella desde el punto de vista de un interés humano, puede también desaparecer, porque la asociación entre la pronunciación o la lectura o la audición de la palabra y la apropiada conducta respecto de todas las cosas relacionadas con la palabra como su referencia, se ha consolidado. Ya la palabra vale como vale el papel moneda.

De esta manera ha renovado y radicalizado Berkeley, en los comienzos del XVIII, el nominalismo, como un nuevo Occam. Lo único que se puede llamar universal en el conjunto entero de la realidad es el nombre, o, mejor dicho, su relación significativa, que

es pura y absolutamente obra de la inteligencia humana. Y obra debida a la finitud de esta inteligencia, que no es capaz de pensar la realidad tan integralmente como ella existe, sino valiéndose de subterfugios: signos que ahorran el trabajo que el pensamiento no conseguiría llevar a cabo sin su ayuda. Por eso mismo, signos cargados de peligros.

4.11. El fenomenismo triunfa del representacionismo

Representacionismo es una palabra fea y nueva, con la que se designa una teoría de la verdad que afirma que lo que nosotros conocemos, o sea la verdad, no es en sí mismo más que un signo representativo de la realidad (la cual permanece, por esto mismo, transcendente a nuestro conocimiento).

Con otras palabras, el representacionismo sostiene que en la relación de conocimiento siempre media entre las cosas y los actos subjetivos de conocer un término más, una tercera entidad: la repre sentación de la cosa (entendida en el sentido más general de "signo", ya sea ¡cónico - copia - o meramente un indicio que dé a conocer la existencia transcendente de las cosas reales). En consecuencia, la verdad es un signo de la realidad, y, como habitualmente se dice que la verdad es una combinación de representaciones o ideas, la proposición verdadera es toda ella un signo del estado de cosas real.

El representacionismo es, como se ve, una determinada ontología que pretende explicar la relación del hombre con la realidad a la que llamamos verdad.

La afirmación genial de Berkeley es que el representacionismo depende siempre de que no se sea nominalista. Y como nominalista significa realmente empirista coherente y radical, Berkeley concluye que el empirismo coherente y radical, por el hecho mismo de que no admite ni en la mente ni fuera de ella entidades que no sean particulares, y por el hecho de no tolerar en la doctrina de la verdad ningún elemento que no proceda de las impresiones y las ideas que realmente experimentamos, es necesariamente una crítica del representacionismo.

Así, pues, el empirismo radical propone, como algo que se infiere del nominalismo, suprimir la ontología en tres términos que es típica de una posición como la de Locke. Quedan en su lugar, o bien dos términos, o bien, quizá, sólo uno. Naturalmente, de quedar uno, sólo puede tratarse de que se conserve a las impresiones y las ideas, o sea a los objetos inmediatos, a las "percepciones". Es la tesis de David Hume. Y si quedan dos términos, en vez de los tres del representacionismo, no serán, precisamente, las ideas y

las cosas, sino los sujetos y las ideas, o los sujetos y las cosas. Berkeley propone, precisamente, que da absolutamente lo mismo emplear una u otra de estas dos expresiones. O también: que las cosas y las ideas son idénticamente lo mismo.

Estrictamente, debe llamarse fenomenismo" la tesis de Hume, que se contenta con los puros fenómenos, con las meras percepciones, con los objetos inmediatos y primarios. Pero resulta muy práctico ampliar el alcance del nombre, para recoger en él, sobre todo, la tesis de Berkeley: que la realidades el puro fenómeno mismo.

Estudiemos, entonces, cómo es que el nominalismo comporta el fenomenismo en este sentido un poco laxo. Y después veremos si su verdadera consecuencia no será el fenomenismo estricto.

Al menos en apariencia, hacer coincidir las impresiones (y las ideas) con las cosas mismas es una postura poco verosímil. Sobre todo, si se introducen también sujetos. Porque entonces, dado que las impresiones y las ideas son los contenidos de las inteligencias o de las mentes, en general, de ciertos sujetos, las cosas mismas se vuelven contenidos mentales. Toda la realidad es, en tal caso, de índole subjetiva, o bien porque es ya sujeto, o bien porque es contenido mental de algún sujeto. Una realidad no subjetiva, absolutamente ajena a la conciencia, no existiría; incluso más: no sería posible. Como el tipo de semejante realidad perfectamente ajena a la conciencia es la materia, el mundo material o extenso, el fenomenismo, en la perspectiva de la metafísica, se denomina también inmaterialismo o acosmismo.

Pero no empecemos considerando globalmente la verosimilitud o inverosimilitud de una doctrina. Su punto clave estriba, como sabemos, en que para diferenciar las ideas u objetos inmediatos y las cosas hay que admitir entidades universales. Una traducción de esta afirmación es: que la distinción misma entre la idea y la cosa es una abstracción ilegítima, imposible. ¿Qué abstracción, concretamente?

Berkeley responde, muy profundamente, que esa abstracción consiste en prescindir de algo así como un complemento de sentido que todas las cosas tienen, pero que no figura explícitamente en el nombre que el lenguaje (él otra vez) da a todo lo real. Ese complemento es "sentido" o, respectivamente, "pensado", según se trate del objeto de la impresión o del objeto de la idea. El verdadero nombre del rojo no es rojo, sino rojo sentido o rojo pensado; más todavía: este matiz de rojo ahora sentido por mí o este matiz de rojo ahora pensado por mí (prescindiendo de que la palabra rojo llama al mínimo sensible atendiendo a uno de los aspectos que pueden suscitar en él nuestro interés: en el

fondo, no hay nombre del lenguaje humano para designar adecuadamente nada).

Lo que Berkeley señala es el hecho patente de que un objeto es precisamente un objeto, es decir: algo correlacionado siempre, ya siempre, con una conciencia inteligente y volente. Abstraer de un objeto su condición de objeto es, por cierto, mucha abstracción; y, a la vez, es la estrategia que permite creer que las cosas no son los objetos, sino cierto más allá que, siendo transcendente siempre al hecho primordial de estar yo teniendo un objeto en la inteligencia, además es en todo lo fundamental algo que no se da a conocer. Por lo menos, como pudimos ver muy bien a propósito de las lockeanas esencias reales, nada exige que las cosas mismas, una vez separadas abstractivamente de las ideas u objetos, se vean forzadas a consistir nada más que en cualidades, o sea en potencias para producir ideas en las mentes.

Aquí lo que sucede es un caso más de algo muy frecuente: no se ve ya, de pura costumbre de su presencia, aquello que jamás deja de estar. Como la conciencia, la objetividad o fenomenicidad de las cosas es algo dentro de lo cual ya siempre nos movemos, se ha vuelto un medio perfectamente transparente. No lo nombramos, y en seguida creemos que los objetos realmente no se encuentran en él; que sólo están bañados en ese peculiar fluido en ciertas fases de su existencia, mientras que en las restantes llevan vida perfectamente aparte de cualquier fenomenicidad, aparecer o conciencia. Abstraemos así el ser de las cosas de su estar siendo objetos. Y el resultado es la fantasía de que tomamos un objeto cualquiera, le restamos su ser mismo (que es, justamente, su estar apareciéndome) y, a continuación, lo proyectamos fuera del ámbito del aparecer (y del ser). Lo hemos lanzado (imposiblemente) a la nada; pero pensamos que lo hemos restituido a su verdadera realidad, que es ser tan fuerte y poderosamente, que existe con completa independencia de todo aparecer. Realidad se vuelve ahora, en nuestras bocas, independencia de todo aparecer; como si aparecer fuera no sólo un accidente insignificante del ser, sino hasta un cierto menoscabo. Como si aparecer fuera sorprender a traición la calma y el retiro de la realidad, iluminándola de repente y perturbándola. Aún sería más real, parece que nos decimos calladamente, aquello que no pudiera sufrir esta irrupción de la humana curiosidad: lo absolutamente inconocible por absolutamente incapaz de manifestarse. Tanto más ser cuanto menor sea la relación con el hombre. Lo que quiere decir: tanto más ser cuanto menos verdad...

Ése es el viaje fantástico de las ideas de Locke al exterior de la mente, a través de todo el cuerpo, hasta llegar a su origen: las cualidades de la materia. La idea, despojada de su ser idea, creía Locke que conservaba un contenido capaz de estar unas veces como apegado, circunstancialmente, a la mente, pero otras, las más y las más reales e

interesantes, apegado a la materia, a la esencia real e inconsciente de las cosas mismas. La cualidad no es más que la idea pensada con abstracción de su ser idea. Como si las cosas sin conciencia pudieran soportar sobre su piel lo mismo que, cuando cae sobre la piel de la mente, se nota, aparece, es objeto. Pero ¿qué demonios puede ser un objeto cuando está sobre una realidad que no lo puede objetivar o representar? El verdadero ser de las cosas será el insensible e impensable. Pero esto es una tesis que hace el pensamiento guiado, hipotéticamente, por la sensibilidad...

Al llegar a este punto, el defensor de la materia se convierte en el más furibundo fenomenista. Pero Berkeley habla todavía de sujetos y de ideas. Su interlocutor le exige coherencia: que sólo hable de las ideas, que se atreva a pensar el mundo disuelto en el convoy casual, fáctico, de las percepciones, de las vivencias, es decir: de las cosas, de los objetos. No sólo se ha perdido en esta polvareda el mundo material, sino también el mundo subjetivo. El residuo no es ni materia ni alma, sino un neutro: puro fenómeno, objeto puro. Si Berkeley se empeña en descorrer la tranquilizadora cortina de las palabras, tiene que resignarse a descorrerla del todo y a renunciar al yo, al tú y a Dios.

Pues bien, sin embargo, Berkeley se empeña en seguir usando esas palabras como nombres apropiados de realidades. ¿Quién tiene razón, Hume o él?

4.12. Las nociones, las sustancias, las causas y la creencia. El debate entre Hume y Berkeley

El argumento básico por el que no es posible reducir la realidad entera a "tan sólo un sistema de ideas que flotan" es que "yo sé que yo, uno y el mismo yo, percibo los colores y los sonidos; que un color no puede percibir un sonido ni un sonido un color, y que, por tanto, yo soy un principio individual y único, distinto tanto del color como del sonido" (todo lo cual es un fragmento del diálogo tercero de los Tres diálogos entre Hilas y Filonús, de Berkeley).

Son muchas las consecuencias implicadas por esta observación tan exacta. Quizá la más profunda sea que no es posible que, por repetición y asociación mecánica de ideas que Locke hubiera llamado de sensación, surja al fin una novedad de tal calibre como es el hecho de que se coordinen dos de tales ideas no simplemente entre sí, sino justo a título de dos conciencias unificadas en la misma conciencia: dos sucesos conscientes que están los dos simultáneamente presentes en la inteligencia. Para referirse a este surgir la conciencia, apelaba Locke a que son irreductiblemente dos las fuentes de la experiencia. Berkeley está, en principio, de acuerdo; pero propone una enmienda extraordinaria: no es

posible denominar con la misma palabra los objetos de la sensación y los de la reflexión. Para estos últimos se le ocurre utilizar el término `noción", que no está reservado, por desgracia, de tan impreciso como es, a los fenómenos que acabamos de poner de relieve al citar el pasaje del diálogo entre Hilas y Filonús.

Lo importante es que, por ejemplo, por mucho que las ideas de la vista se asocien con las del oído, para que aprendamos que aquel hombre habla, lo que nunca puede sucederle a una idea de la vista - a un color - es que esa asociación con un sonido llegue a ser de tal naturaleza que el color oiga o vea el sonido. En definitiva, el color y el sonido son meramente objetos, pero nunca sujetos. Ellos no hacen nada de naturaleza mental, sino que se limitan a aparecer (a ser vistos y oídos, respectivamente). Pero este hecho capital hace que comprendamos inmediatamente que no se puede jamás pensar que las vivencias (el conjunto de las percepciones y las voliciones) son lo mismo, idénticamente lo mismo que los objetos o ideas (e impresiones). Una impresión o una idea está en la conciencia es un sentido descriptivo. Quiero decir que no es verdad que la visión sólo consista en el color - como si en el instante de la visión el color llenara la totalidad de lo que hay-. Lo cierto es que el color aparece, pero ya en este caso aislado no puedo confundir su aparecer con esto que aparece. El fenómeno no coincide exactamente con su manifestación. Alguien ve; el color no ve. Alguien oye; el sonido no oye. Por eso es por lo que, una vez asociados, es aún más claro que yo veo y oigo: que yo también comparezco ahí, precisamente como el que está viviendo un color y un sonido que son ambos impresiones simultáneas.

Comprobamos una vez más qué arriesgado es dejarse llevar por analogías apresuradas. ¿Quién iba a decir que en el fenómeno mismo inmediato hay que distinguir dos lados, porque no es verdad que el fenómeno sólo consista en, por así decir, el fenómeno, por ejemplo, el color? Lo que aparece, aparece a la vez que su manifestación y se trata de dos modos irreducibles de ser fenómeno. Franz Brentano, siglo y medio después de Berkeley, propuso que, sencillamente, se hablara no, desde luego, de ideas y nociones, sino de objeto primario y objeto secundario (el primario, el color, el secundario, su manifestación). Protágoras-Teeteto terminaban cediendo a un embate muy parecido: no es posible, por más esfuerzos que se hagan, identificar la sensación (así llama también Brentano a lo más sobresaliente del "objeto secundario") y lo sentido. Y esta diferenciación es todo menos una ilegítima abstracción. Precisamente porque no hay continuidad propiamente tal entre la noción y la idea, entre la sensación mía y lo sentido, entre el objeto secundario y el primario. Son continuas las partes de los objetos primarios; pero hay una grieta absoluta de sentido entre ellos y las vivencias mías. El

modo en que se requieren y se necesitan mutuamente unos y otras es una clase totalmente peculiar de necesidad. De nuevo, la diferencia, distancia o relación intencional.

A pesar de las apariencias, no hay contradicción en Berkeley, sino sólo una paulatina profundización en la verdad descubierta. La imposibilidad de distinguir las propias ideas respecto de las cosas mismas coincide con la necesidad de diferenciar entre las cosas mismas o ideas y el yo. Y la ontología de Berkeley reconoce, por primera vez en nuestro pasado filosófico, que sólo hay dos tipos de realidades: yoes e ideas, sujetos y objetos.

Precisamente, el argumento más directamente dirigido a diferenciar, en los términos de Berkeley, entre ideas y nociones de sujetos es recordar que la verdadera condición de la idea es la pasividad absoluta. Habría sido mejor decir que la idea no es por principio sujeto o fundamento de una relación intencional, sino sólo término de ella; pero Berkeley prefiere describir la situación refiriéndose a que la condición de meros objetos que poseen las ideas las hace incapaces de toda actividad. Por ello, no pueden tener el menor parecido con las operaciones de un sujeto, todas ellas actividades o forzosidades. Más que ser pasiva o "inerte", como gusta de escribir Berkeley, es que la idea no es conmensurable con el concepto de actividad y su contrario. No tiene nada que ver con ellos. La idea, como ya antes se vio, es, literalmente, espectáculo puro.

En cambio, un sujeto es alguien que, desde luego, quiere, imagina, recuerda, sueña; pero también alguien que se ve oprimido y forzado. Esto último, por desgracia, en muchos respectos; pero, para empezar y sobre todo, justamente en cada instante en que percibe, o sea a propósito de cada impresión. Pues una impresión es la invasión irresistible de un objeto en la conciencia.

Ahora bien, esto significa que una idea, algo tan inerte que ni siquiera tiene sentido relacionarlo predicativamente con la fuerza y su contrario, doblega, sin embargo, los poderes de quien de suyo es poder y fuerza (poder y fuerza que se descubren ahora esencialmente limitados). ¿No es una contradicción? Pero el caso es que para nada soy menos libre que para modificar una impresión. Más todavía: es que reconozco en la fuerza de imposición de las impresiones la característica de la realidad, frente a la ensoñación y al posiblemente falaz recuerdo.

Berkeley descubre, pues, en esta fuerza de lo que no tiene ninguna, la salida de toda apariencia de subjetivismo y relativismo protagóricos en su doctrina. Pero no regresa contradictoriamente ni a defender que la materia transcendente es la causa de las

sensaciones, ni a decir que tenemos que distinguir las representaciones inmediatas y las cosas que ellas, siempre mediando, nos indican. No estamos nada alejados de las cosas mismas, como no sea por la sola distancia intencional (naturalmente, Berkeley no consigue llegar a decir así lo que descubre). Las cosas mismas son los objetos inmediatos de la percepción sensible. Y, sin embargo, ni las cosas mismas ni nosotros somos la causa de la percepción sensible. Nosotros no lo somos, a no ser que supongamos que sentir es una enfermedad incurable de la imaginación inconsciente. Las cosas no lo son por principio, dado que nada más consisten en espectáculos puros, que no ocultan nada.

Es verdad que Berkeley no consideró de cerca y en serio la posibilidad nihilista de que la vida sensible, la base del conocimiento, sea un producto del inconsciente subjetivo. Pero también es verdad que, cuando busca la causa de la sensación en un espíritu aje no al mío y superior, comprende que no ha probado que Dios exista, sino sólo, justamente y como máximo, que existe un espíritu de mayor poder que el mío, por cuya voluntad percibo lo que percibo. Esto es radicalmente insuficiente para formular una teoría de la verdad no relativista, como hemos ya estudiado en este libro. Pero viene en apoyo del filósofo aquí el hecho masivo de que el curso de nuestras sensaciones nos revela un mundo (o sea un conjunto sistemático de ideas o cosas sensibles) que está infinitamente lejos de ser un proyecto a nuestra pequeña medida de hombres sometidos al error y al mal moral. El mundo que sentimos es demasiado bello y perfecto. Está ordenado según leyes inmutables y que nos son muy difíciles de descubrir. Contiene una inmensidad y una variedad inabarcables. Nada de todo esto apunta en nuestra dirección, cuando le buscamos una causa y una razón. Dicho en otras palabras: el argumento teleológico, la quinta vía de los tomistas, viene en auxilio de la doctrina general de Berkeley, que se siente por lo menos moralmente autorizado a decir que la causa de la sensación del mundo no es cualquier espíritu angélico, bueno o malo, sino precisamente la omnipotencia y la bondad infinita y omnisciente de Dios.

La transparencia perfecta y la momentaneidad de las ideas-cosas no son aptas para portar una esencia peculiar (en realidad, para ser portadas por ella desde abajo y detrás, desde lo que queda oculto). Las cosas no tienen esencia ni son sustancias en ningún sentido inteligible de la palabra. Al objeto primario, al espectáculo del mundo no le pertenecen conceptos tales como causa (que supone fuerza) o sustancia (que supone lo recóndito e idéntico, clave esencial de las propiedades aparentes). La regularidad del mundo, su estar sometido a leyes no es descifrable por nuestra inteligencia más que procediendo empírico-inductivamente, y jamás en forma deductiva y apriórica. Porque las leyes de la naturaleza, para este fenomenismo nominalista, sólo son, ahora que hemos

llegado a hablar de Dios, decretos de su voluntad, carentes de otro fundamento que esta voluntad misma. El nominalismo, aliado con el voluntarismo, resulta ser el escudo del empirismo radical.

En cambio, del yo lo más que comparece es, por ejemplo, esta sensación, aquel deseo, tal sueño o tal memoria. Vivencias, todas ellas indeleblemente suyas, pero ninguna él mismo. El yo no com parece ni siquiera en el modo secundario, pero directo y relativamente claro, en que sí comparecen sus vivencias singulares. Tendríamos que inventar una terminología en la que dijéramos que no están en el mismo nivel las nociones de, por ejemplo, la sensación y el yo. A sabiendas, con todo, de que la noción completa siempre encierra la referencia al yo, y nunca se limita a serlo de una sensación - puesto que ya hemos visto que no tiene sentido considerar intencional la vivencia como tal, sino sólo al sujeto cuya actividad es ahora esa vivencia.

El yo, pues, es recóndito y activo o potente. El yo divino, omnipotente; el humano, limitadamente poderoso. Pero ser potente es ser causa. El yo de Dios es la causa del mundo, es decir, de nuestra sensación de él. Mi yo es la causa de mi actual dedicación a este tema, o de mi actual recuerdo y de mi deseo de explicar claramente los fundamentos de la teoría de la verdad. Tenemos, pues, que la noción del yo lo es de una fuerza subjetiva, que siente, piensa y quiere; que queda idéntica siempre por detrás, por decirlo malamente pero de algún modo, de sus vivencias. Una cosa real como la que acabamos de describir es una sustancia, sólo que se diría que una sustancia sin accidentes. O, mejor expresado: sus accidentes sólo pueden ser sus vivencias. Las ideas-cosas, en cambio, el mundo entero, ni es sustancia ni es en realidad accidente. No puedo decir que sea una idea accidente de un yo, porque de suyo no es de condición subjetiva (o sea: actividad intencional). Y tampoco entiendo qué pueda querer decir que el mundo es un accidente de la sustancia divina. Incluso veo, cuando intento pensar cómo se refiere Dios al mundo, que Dios no puede sentirlo. Él hace que yo lo sienta, pero en Él la sensación sería sometimiento absurdo a la fuerza de un espíritu más poderoso que el Omnipotente, o, quizá, autosometimiento - que no es menos contradictorio-. Por esto a mí me duelen las cosas o me gozo con ellas, mientras que decir que también a Dios, como las ve, es decir, las siente, le duelen o le gustan es un antropomorfismo insoportable. La visión que Dios tiene de las cosas es ya su proyección sobre mí y mi capacidad de sentir, o sea la creación del mundo. O quizá deberé decir que las cosas tienen una existencia primordial en Dios como proyectos suyos, puros decretos de su voluntad; y luego una segunda existencia: cuando el mundo y el tiem po empiezan. No es siquiera imprescindible suponer conciencias en el mundo desde el primer instante. Basta con que las cosas

puedan ser sensibles para pensar la creación.

Hasta aquí el genio de Berkeley. Éste es su descubrimiento de la realidad, quitado el velo del lenguaje.

Pero la ontología de Berkeley, esta ontología en dos capítulos rigurosamente contrapuestos (sujetos y objetos), de modo que ninguna propiedad de los sujetos la tienen los objetos, y ninguna propiedad de éstos la tienen aquéllos, carecería de sentido sin las nociones de fuerza, sustancia y causa; en definitiva, sin la noción de noción (sin la noción de vivencia intencional, por más que Berkeley no haya hablado así). Y no se puede decir que no haya contradicciones en la propuesta de Berkeley. ¿No se deberán éstas a haber admitido entidades que no son los claros objetos primarios de la sensación, la inteligencia y la voluntad? Porque fuerza, sustancia, causa y vivencia intencional no son sino, a lo sumo, objetos secundarios (usando las palabras sencillas de Brentano).

La contradicción más sobresaliente del sistema de Berkeley - no la única - es la que surge cuando nos preguntamos por la relación que cabe que haya no entre el mundo sensible y Dios, sino entre Dios y las sustancias creadas, los yoes finitos. No vamos a suponer que Dios no crea a las personas finitas; pero menos todavía supondremos que al crearlas no las conoce. Sin embargo, este conocimiento de Dios borra de un solo golpe las diferencias tan radicales que hasta aquí hemos podido mantener entre sujetos y objetos. Los sujetos son para Dios un grupo determinado y peculiar de objetos. Es decir: de suyo, reducidos a su primera causa y su realidad primordial, en lo absoluto, la diferencia entre las personas y las ideas-cosas es sólo de grado. La ontología de Berkeley parece hecha para la proporción del mundo finito, pero sólo se sostiene recurriendo a lo absoluto; y en lo absoluto se anula.

Es natural concebir, entonces, el proyecto de eliminar por completo este recurso a lo absoluto, a lo infinito, al punto de vista de Dios. Si se consigue cancelar esta escapatoria, se cancelan también las contradicciones que acabamos de señalar. Si todas las dificultades de Berkeley se redujeran a éstas, su radical empirismo habría sido sencillamente consumado en el instante en que Dios desapareciera del sistema. Éste es el proyecto de Hume.

Hay en él una laguna especialmente llamativa: Hume decide ignorar el crucial pasaje del diálogo entre Hilas y Filonús donde se demuestra irrefutablemente que hay que admitir no sólo las ideas-cosas, sino también a los sujetos (y sus vivencias). Es una ignorancia culpable, o, por lo menos, no podemos suponer otra cosa, cuando vemos que

la clave del sistema de Hume está explícitamente presente en el texto de Berkeley y explícitamente refutada, mientras que el texto de Hume, después de alabar extraordinariamente la destrucción nominalista de la teoría de la abstracción de Locke, ignora las nociones del yo. Hume fue refutado por Berkeley antes de haber escrito; pero seguramente decidió no darse por enterado. Para su estrategia era esencial cargar con todas las fuerzas en otro punto, como en una maniobra de distracción.

Este otro flanco del problema, sin embargo, no lo descubrió realmente Hume, sino, también, otra vez, el propio Berkeley. Fue él quien dijo, como hemos visto, que no hay idea ni impresión, propiamente dichas, de causa. No hubo que esperar para ello a Hume. Berkeley se permitió inferir causalmente la existencia de Dios, a partir de la existencia de la forzosidad de las sensaciones. Lo que cabe poner en tela de juicio es si utilizó la noción de causa ahí con las precauciones críticas que su propia doctrina le imponía, o si cayó en contradicción consigo. Y la respuesta es que no cayó en ninguna contradicción a este respecto, porque no vinculó causalmente ninguna idea con otra idea - lo que hubiera sido hacer de la noción misma de causa una idea-, sino que sólo vinculó causalmente la sensación subjetiva del yo finito con la voluntad omnipotente del yo divino. Esto es: empleó la noción de causa tan sólo para descubrir los vínculos reales entre dos sustancias, o sea entre dos entidades de las que únicamente cabe tener noción.

No hay sensación de causa, porque eso sería tener una idea de causa, tener la idea de un poder que está actuando. Pero las ideas son por completo ajenas al concepto de la potencia, y, por lo mismo, ni reflejan icónicamente ni indican ésta o su contrario. En el terreno de las ideas, Hume analiza, perfectamente de acuerdo con Berkeley, a qué se reduce racionalmente, o sea empírico-nominalistamente, la presunta idea de causa que todo el día estamos utilizando los hombres de la calle. En los fenómenos donde creemos ver que algo externo, o sea una idea-cosa, causa otra idea-cosa, lo único que realmente es objeto primario de nuestra sensación es la conjunción constante de dos fenómenos o ideas-cosas que van uno inmediatamente tras otro y que están en algún tipo de contacto espacial inmediato. No hay más. No sentimos la transmisión de energía y de ser que suponemos que hay cuando insistimos, contra el análisis empirista, en decir que unas cosas causan otras en el mundo sensible.

Y por hipótesis, ya que no hay ideas de reflexión, tampoco hay idea de causa en la presunta sensación interna. Una noción y una idea no comparten de hecho más rasgo que el dar noticia de una realidad siéndola en la conciencia (lo cual, para el caso de las nociones, no está ni mucho menos libre de toda dificultad, dicho sea de paso).

Cuando analizo con el método empirista radical, fenomenista y nominalista las inferencias causales tanto de la vida diaria como de la ciencia, lo que encuentro en el terreno del mundo sensible es que, habiendo hecho la experiencia de una conjunción constante de ciertas ideas semejantes, en las circunstancias de contigüidad espacial e inmediación temporal que ya he descrito, nos atrevemos a lanzar la suposición de que los casos observados son suficientes - dado que han sido muchos y no se ha registrado una sola excepción que no se pueda explicar acudiendo a las circunstancias concomitantes de la experiencia - como para poder aventurarnos a creer que todas las apariciones de una cosa de la clase de las cosas que preceden en el ejemplo irán inmediatamente seguidas de la aparición de una cosa de la clase de las que siempre han venido a continuación de las cosas de la primera clase.

Lo que realmente hay es, pues, por nuestra parte, una expectativa, que suponemos racionalmente fundada. Estamos pasando, al concebirla y creer firmemente en ella, de la parte al todo, con grave riesgo, como nos recuerda el bonito ejemplo del pollo inductivo de Russell. Quiero decir que saltamos de esta parte ya observada de los casos posibles a la totalidad de éstos, que, desde luego, ni está observada ni podrá estarlo nunca (porque es la totalidad de los casos posibles). Es evidente que no pensaríamos que nuestra inducción es suficiente más que debido a que hemos adquirido la convicción de que tanta constancia en la compañía de dos fenómenos tiene que deberse a que hay una ley de la naturaleza que los obliga a ir unidos. Es en virtud de la hipótesis de esta ley por lo que decimos que las cosas de la primera clase son, además de puros fenómenos, causas de las cosas de la segunda clase, sus efectos. La ley en cuestión prescribe que un elemento de la primera clase es condición suficiente, dadas ciertas circunstancias, para la existencia (la aparición) de un miembro de la clase segunda. Si creyéramos que aquí no hay ley, sino azar, no hablaríamos en absoluto de este modo. Pero sucede que los ejemplos del pollo inductivo y del hombre que envejece y no es más listo que el pollo de Russell muestran cuánta ignorancia puede haber, al menos en ocasiones, en creer que al azar o a algo enteramente desconocido no se ha de deber la conjunción constante de dos fenómenos, sino a la real conexión causal entre ellos. Porque el pollo que ve que lo alimentan cada vez más y mejor y el hombre que ve que cuanto más vive más vuelve a ver amanecer tendrían que terminar por creerse inmortales cuanto más cerca están de la matanza y de la muerte (van acumulando más experiencias de conjunción constante...).

Lo que sí es original de Hume es haber complementado a Berkeley oponiendo una terrible dificultad a la racionalidad de la inducción. Porque Hume observa perfectamente que la expectativa de un futuro en que creemos gracias a las continuas inducciones de la

vida cotidiana y de la ciencia está basada no sólo en la observación de la conjunción constante de dos fenómenos, sino en la hipótesis de que la naturaleza va a seguir siendo después tal y como, en líneas generales, es ahora. Berkeley confiaba en los decretos irrevocables de Dios (porque es incompatible con el ser de Dios comprender un buen día que hubiera sido mejor ordenar las cosas de otro modo desde un principio, y obrar en consecuencia, corrigiendo la creación de un defecto de fábrica). Berkeley admitía que había una prueba de la existencia de Dios, directamente originada en la forzosidad de la sensación (más la teleología manifiesta y la perfección del mundo sensible). Pero supongamos que no contamos realmente con tal prueba. En este caso - pero sólo en este caso - es verdad que confiar en la estabilidad de las leyes de la naturaleza es una inducción indebida e imposible, porque es del todo circular. Creo en la un¡ formidad de la naturaleza porque la infiero de lo que veo que ha sido en el pasado y en el presente su curso efectivo. Pero sólo la puedo inferir inductivamente suponiéndola, porque del futuro como tal no tengo experiencia ninguna. Es verdad que he visto muchos futuros hacerse presentes y pasados y ser conformes a la uniformidad esperada de la naturaleza; pero eso no añade ninguna racionalidad al hecho de confiar en que el futuro-futuro, como Russell dice, va a ser conforme con estos ex-futuros o futuros-pasados.

Si no puedo saber que la naturaleza obedezca los decretos de Dios, entonces hay un elemento decisivo de irracionalidad en toda inducción. Infiero lo que deseo inferir, y no lo que la razón inferiría. Irracionalidad, pues, hasta de que sea verosímil que el futuro se conforme con el pasado. Ni certeza racional, ni verosimilitud racional. Porque todo el fundamento para creer en la constancia de la naturaleza es la experiencia de ella, y no hay ninguna en absoluto que lo sea del futuro-futuro. De ahí los fracasos inductivos del pollo y del viejo crédulo. Que nos ponen sobre aviso del hecho de que quizá todas nuestras presuntas leyes inductivas valgan realmente lo que las conclusiones que ellos habían obtenido.

A partir de aquí, la verdadera originalidad de Hume, porque ya vemos que incluso su crítica radical de la inducción depende directísimamente de la filosofía de Berkeley, y más que añadir algo a ésta, se limita a quitarle piezas.

Tal originalidad está en arriesgar la tesis de que entre dos ideas sólo puede haber relaciones de necesidad que sean o causales o lógicas. Las restantes relaciones no son sino producto de la imaginación del hombre - las más de las veces, funcionando inconscientemente, según pautas innatas en ella para asociar ideas e irlas así componiendo-. Pero como no es posible que haya necesidad causal entre ningún par de ideas, sólo queda la necesidad lógica. Ahora bien, la necesidad de la implicación lógica es

tan sólo que una idea sea parte de otra. Entre dos ideas realmente distintas no puede haber relación de implicación ni, por consiguiente, ninguna relación que no sea imaginaria. Dicho de otro modo, las ideas simples son átomos lógicos, o sea entidades absolutamente independientes unas de otras en sentido lógico. Lo que quiere decir que la existencia de alguna de entre ellas no implica la existencia de ninguna otra más. Las ideas simples son puras cuestiones de hecho, puros hechos (como opuestos a acontecimientos necesarios); y también son puros hechos las asociaciones de ideas, o sea las ideas complejas debidas a las leyes de gravitación de las ideas en la mente (que eso vienen a ser las leyes de la asociación de ideas).

En definitiva, todos los objetos (primarios, que son los únicos que Hume reconoce) del conocimiento son o bien relaciones de ideas (relaciones de todo a parte) o bien hechos. O necesidades lógicas que no nos informan de nada nuevo, porque sólo nos dicen lo que ya sabíamos: que tal idea implica tal otra porque en verdad la segunda es sólo parte de la primera. O cuestiones de hecho, últimamente reducibles a átomos lógicos (claro que la terminología procede del empirismo del siglo XX) y fácticas asociaciones de ideas, producto de la imaginación humana.

En lo que se refiere a las ideas, a las cosas, al mundo sensible, no hemos encontrado razones bastantes, en este capítulo en que dialogamos con el empirismo clásico, para rechazar lo que Hume propone. Más bien vemos que prolonga atinadamente las intenciones de Berkeley y hace claro algo que ya yacía en ellas. Al carecer las ideas de oscuridades sustanciales o esenciales o potenciales, se sigue que sólo están unas con otras en estas precarias relaciones que Hume describe. Sólo si se admite la existencia de Dios se las liga con una necesidad de otro cariz, fáctico también, aunque inmutable, que en nada afecta al hecho de que, por lo demás, Hume haya visto claro en la naturaleza de las ideas y sus conexiones.

De un mundo sensible dotado con tales raquíticas notas, efectivamente, no se sigue nada del estilo de que exista una sustancia divina que lo haya creado. Pero la cuestión es que Berkeley está también en este punto perfectamente de acuerdo con Hume. Tampoco Berkeley infiere nada de las ideas, sino de la sensación de ellas, es decir de los sujetos y no del mundo sensible. Para Berkeley (ya que el análisis de Hume procede enteramente de su predecesor) el mundo sensible por sí solo no prueba nada. Lo que sucede es que "el mundo sensible por sí solo", el mundo humeano, es una monumental abstracción ilegítima. Hume, y no Ber keley, la realiza. Berkeley no puede separar de la experiencia subjetiva este mundo sensible; y, por lo mismo, no puede aceptar que, en efecto, todos los objetos de conocimiento se reduzcan a relaciones lógicas entre todos y partes, y a

cuestiones de hecho. Hay noción del sujeto. Y esto, abstractiva y absurdamente, lo ignora Hume, quien, sin embargo, no elimina por completo alguna consideración de lo subjetivo como tal, de la "naturaleza humana" a la que se refiere el título de su obra maestra. Y no sólo por la vía de hacerla depositaria de la imaginación y sus leyes peculiares, sino, fundamentalmente, ampliando la importancia de la cuestión del hábito o costumbre.

Por ejemplo, en el problema que examinamos no cae Hume en la simpleza de querer borrar del mapa de la teoría sobre la naturaleza humana toda referencia al concepto de fuerza o potencia. Sería una superficialidad enorme pretender que no tenemos percepción ninguna de algo así como la fuerza. Pero observábamos que, al pie de la letra, si sólo nos movemos en el territorio de los objetos, de las ideas, no podemos encontrar ahí esa traslación de energía que es lo más característico del significado que suponemos en la palabra causa. El recurso que nos queda es muy semejante a la defensa de una berkeleyana noción de la potencia, aunque dando un curioso rodeo.

Hume no se detiene aquí a analizar la compulsión que acompaña a la impresión, y de nuevo al obrar así, con esta ligereza, es muy inferior a Berkeley. Pero, en cambio, sí reflexiona sobre la violencia que experimentamos cuando, incluso después de probar, como hemos hecho ahora, que la razón no respalda las inferencias entre cuestiones fácticas que constantemente llevamos a cabo dejándonos guiar por los conceptos de causa y efecto, todavía entonces seguimos confiando en que la naturaleza futura será uniforme con la presente y la pasada. No podemos refrenar el impulso a arrojar sobre la realidad el ropaje que consiste en verla, sin lagunas, constituida toda por causas - o, lo que es lo mismo, compuesta toda entera de hechos que son efectos de otros hechos-. La razón rebota, a pesar de su poder, contra esta tendencia básica. Es la vida la que nos lanza por esta pendiente, ya que si no nos dejáramos llevar de su compulsión irracional moriríamos en pocas horas.

Dicho de otra manera: cualquier experiencia (sobre todo si es impresional y no solo intelectual) es para nosotros el origen de una ya instintiva, pero casi inacabable, inferencia causal. Si veo tal mancha de color, inmediatamente la interpreto a la luz de mi construcción imaginativa del mundo como trama sistemática de causas y efectos. Lejos de representarme la realidad tal y como la razón me la enseña (átomos e imaginación), creo inquebrantablemente en ella como siendo la más sólida de las masas bien estructuradas y cohesionadas. Mi imagen de la realidad - la imagen que todo hombre tiene de ella - es la de un todo universal regido por leyes generales - la más general de todas, el principio de causalidad, que dice que todo suceso es causa de otros y efecto de

otros más, por consiguiente - y por leyes particulares, que controlan hasta el más pequeño de los detalles - lo que es compatible con admitir que el hombre no siempre podrá llegar a saber cuáles de estas leyes intervienen en cada caso dado.

Esta fe sin la que la vida no cabe - pues hay que confiar en que esto es un suelo, y en que, por ello, se comportará como hacen siempre los suelos: soportándome; y hay que confiar en que esto es pan, ya que sabe y huele como el pan; y...-, esta fe, digo, no es una simple representación de alguna posibilidad, sino la certeza de una realidad. Pero es una certeza irracional. Puesto ante un hecho, yo no puedo inferir con pulcritud ninguna de estas consecuencias sobre su comportamiento, ya que la inducción no es un procedimiento verdaderamente racional. Y, sin embargo, por más discípulo de Hume que llegue yo a ser, seguiré no solamente disparando, a propósito de lo que experimento, expectativas posibles de futuro, sino creyendo decididamente en una de ellas.

Si fuéramos mucho más racionales (y menos imaginativos) de lo que somos, siempre estaríamos esperando una infinidad de conductas posibles de las cosas que estamos experimentando en el presente. Nos limitaríamos a formarnos o pensar la idea de cuantos hechos pueden ocurrir, dado este hecho particular que ya ocurre. Pero lo que de verdad hacemos es pensar sólo una - o poquísimas - de esas infinitas posibilidades. La presencia de un hecho, acostumbrados como estamos a otros hechos parecidos que ya hemos visto en el pasado, nos hace pensar en la proximidad de otro hecho que aún no se ha manifestado - pero que es de una clase que constantemente hemos apreciado que va enlazada con hechos del tipo de este que tenemos ahora ya dado-. No sólo pensamos así, automáticamente, por la fuerza extraordinaria de las leyes de la asociación, en este segundo hecho, sino que lo más importante es que creemos en su inmediata aparición en nuestra experiencia. Creemos a pies juntillas, y conformamos nuestra conducta según esta expectativa por cuya seguridad podríamos muy bien, en muchísimos casos, apostar hasta el cuello.

La creencia no es el simple pensamiento de determinada idea. No es, por eso mismo, añadir una idea a otra idea. En absoluto. Eso mismo en lo que otro o hasta yo, en otra ocasión, puedo pensar absteniéndome de creer, es precisamente lo que sin duda ahora creo. Hay, pues, no una diferencia de ideas entre el pensar y el creer, sino una diferencia en la forma de ser vivida por mí en dos ocasiones la misma idea. Por decirlo de otra manera: Hume mismo admite que este ejemplo tan importante nos pone ante algo que no cabría interpretar como la presencia de una idea, sino, por más que él rehúse hacerlo, como una noción de la subjetividad. Sé que creo, y no sólo que pienso, que ese que me habla es mi hijo mayor. "Sé que creo" no es la descripción de ninguna idea, sino la de un

modo de vivir ideas en el que el hábito ha producido un efecto, si se me permite escribir así, que nunca se habría producido sin él. He asociado una idea a otra, seleccionando por las leyes de la asociación cuál tenía que asociar a la primera; pero, además, he dado mi asentimiento a una inferencia irracional, vital, dirigida por los conceptos de causa y efecto; y la última consecuencia es que no sólo pienso, sino que creo con toda seguridad que éste es mi hijo mayor que me habla.

En la forzosidad de la creencia vital experimentamos, sostiene Hume, la potencia, la fuerza que pensamos que respalda el concepto de causa. Pero nosotros no entendemos de qué tipo de representación nos dice Hume que es ésta. ¿No está reconociendo que tenemos auténtica noción de causa, porque tenemos la noción incuestionable de que nuestra creencia es un efecto sobre nosotros de la experiencia, de la costumbre? ¿No es ésta una verdadera impresión interna de causación, si hablamos aquí en el lenguaje de Locke? Pero no podemos admitir una experiencia así, o bien volvemos al fenomenismo mitigado, a la ontología en dos términos, de Berkeley. Y, sobre todo, si introducimos una auténtica noción de causa, reconstruiremos toda la metafísica de Berkeley. Y otra vez nos veremos confrontados con sus aporías, con sus problemas de interna coherencia, para los que no fuimos, nosotros al menos, capaces de encontrar una salida que nos mantuviera dentro del recinto del programa empirista.

5

Vuelta a la Academia platónica, con una breve estancia en Cambridge

S.r. Entidades sensibles y entidades comunes

Ahora que hemos girado en torno al empirismo clásico hasta descubrir sus flancos más débiles y sus mejores defensas, quizá nos parezca sorprendente observar que, si abrimos el Teeteto platónico por su página 184 c-d, hallamos en ella el argumento básico por el que hemos visto a Berkeley triunfar de Hume desde antes de que el Tratado de la naturaleza humana se escribiera. Sócrates asiente a una respuesta de Teeteto señalando la enormidad que sería que en nosotros se albergaran, como en los caballos de madera -recuérdese el ardid con el que Troya se conquistó-, muchas sensaciones (en este texto la palabra griega la podemos traducir por sentidos, tales como la vista, el oído, etc.) sin que vinieran a confluir a una cierta unidad, a una entidad no plural, llámesela psyché (anima), principio de la vida en nosotros, o como se prefiera llamarla. Si no existiera realmente este punto de confluencia que es quien siente, y respecto del cual los sentidos diferentes son instrumentos ("órganos", se dice en griego) para sentir, sería imposible saber que yo oigo, veo y toco a la vez cosas idénticas o diferentes.

A esta altura del diálogo entre Sócrates y el joven matemático, éste es exactamente el argumento undécimo empleado contra la tesis radicalmente fenomenista de Protágoras... No se puede decir que la historia de la filosofía no reserve sorpresas.

Pero aún más extraordinaria es la utilización que Platón-Sócrates hizo de este punto. Y es que nos sucede que creemos, por ejemplo, lo mismo respecto de dos sentidos distintos o de dos realidades sensibles distintas. Algo muy parecido a las absurdísimas ideas simples a la vez de sensación y de reflexión, de las que Locke habló en tan abrumadora inferioridad filosófica respecto de lo que ya sabía Platón más de dos mil años antes. El caso es que diferenciamos unas sensaciones de otras porque unas captan

cierta "idea sensible", cierto sensible, como se dice sencilla y adecuadamente en griego, y otras captan otros tipos de sensibles. Justamente es por esto por lo que sabemos que la vista no puede ver que yo oigo, por ejemplo. Pero ¿qué diremos si estamos en posesión de ciertos conocimientos sobre los sensibles que son comunes a varios grupos de ellos, o incluso a todos? Por ejemplo, justamente, la existencia y la unidad, y además, la diferencia - todos son diferentes de los demás - y la identidad - de cada uno consigo mismo, y sólo consigo mismo-, la afinidad y la desemejanza (todos son o afines o desemejantes a unos y a otros).

Los términos del problema obligan a decir que yo percibo o, en general, conozco estas propiedades de los sensibles, pero que el instrumento gracias al cual las aprehendo no es ninguno de los sentidos. Digamos que cuando se asciende al grupo de las notas de los sensibles, que, a lo sumo, podríamos llamar "sensibles absolutamente comunes", lo admirable es que no tenemos sentido que señalar como responsable de mediar en esta captación que indudablemente realizamos. Aristóteles llamaba "sensibles comunes" a los que se sienten a través de más de un sentido, como la extensión o el movimiento. Pero ahora nos encontramos con ciertas propiedades de esas mismas entidades que rehúsan ser catalogadas como auténticas notas sensibles, dada su omnipresencia, su desbordante (o transcendente, como una vez dijimos arriba) universalidad.

Teeteto rompe definitivamente con las enseñanzas de Protágoras cuando arriesga la hipótesis (185 d) de que "los comunes", a diferencia de los sensibles, son examinados o captados por esa entidad unitaria, el "alma", hacia la que confluyen las informaciones de los sentidos, sólo que en este caso, efectivamente, el alma no utiliza ningún instrumento: los aprehende por sí misma. El verdadero alcance de sus palabras es que, una vez que se ha recono cido la presencia de este cognoscente unitario en nosotros, todo aquel conocimiento que no se pueda reducir con ningún método a "sensible", a "idea de sensación", tiene que ser atribuido directamente al sujeto que conoce. (En principio, se seguirá admitiendo que los sensibles son conocidos mediante ciertos instrumentos, para explicar hechos tales como que unos hombres vean y otros no a consecuencia del estado de sus ojos, y entre los que ven se pueda hacer muchas diferencias respecto de la agudeza y la claridad de su vista o los colores que es ésta capaz de distinguir.)

Como se ve, Platón, obviando el debate entre representacionistas y fenomenistas, se dirige derechamente a dos metas que encuentra que están firmemente vinculadas: hallar el sujeto del conocimiento, diferenciado de las sensaciones (de acuerdo con el paso capital de Berkeley), pero también hallar que no todo objeto es idea sensible o elaboración subjetiva de una idea sensible (en desacuerdo con Berkeley y con toda la

tradición empirista). Hay, según este texto platónico, un sujeto unitario del conocimiento - un sujeto en cada uno de nosotros-, pero dos géneros al menos de entidades conocidas: los sensibles y los comunes, sólo para la primera de las cuales parece necesario hacer intervenir un instrumento del conocimiento que se interpone de alguna manera entre lo conocido y el sujeto (Platón lo llama aquí "cuerpo").

Salta a la vista que la importancia imposible de exagerar que posee Teeteto estriba, justamente, en esta distinción de dos órdenes al menos de objetos percibidos, el segundo de los cuales está constituido por "los comunes" (a los "sensibles" todos). Si trasladamos a este caso la terminología que hizo célebre Aristóteles, pero que ya Platón empleó en otras oportunidades, la distinción es la que separa a los `universales" (en especial, a los universales transcendentes o transcendentales, o sea absolutamente universales), de los sensibles (particulares o individuales).

Se responderá inmediatamente que Berkeley anuló la posibilidad de esta distribución en dos clases disjuntas de los objetos que se captan. Pero conviene observar que Berkeley destruyó definitivamente la teoría empirista de la abstracción, y no toda defensa posible de que conocemos universales. Berkeley hizo añicos la quimera de que hay sensibles tan universalmente comunes que terminan por escapar de la sensibilidad. O, lo que es equivalen te: prohibió todo ascenso gradual desde la sensibilidad a la inteligencia de los universales. Vio perfectamente que no es posible someter a una depuración tal lo sensible y particular, que al final nos quede entre las manos de la mente una parte de ello que ya no es ni particular ni sensible. Pero parece muy claro que, mientras que esto y sólo esto fue lo que efectivamente consiguió, pensó que su resultado era la destrucción de todo conocimiento de entidades universales. Y por esto fue por lo que continuamente añadí, al comentar el nominalismo de Berkeley, que se apoyaba en una segunda premisa no probada: la corrección del programa empirista (conforme al cual todo conocimiento es primordialmente conocimiento de un particular o individuo). Después veremos qué hay de este punto.

Pero lo que debe ahora quedar claro es que Platón no resulta alcanzado por la refutación de Locke que Berkeley llevó a cabo. Lo que Platón propone - para someterlo a denodada crítica de inmediato - en los textos que estoy citando es que los universales, combinados de alguna manera con los particulares sensibles, ayudan a construir el completo objeto del conocimiento, de modo que no se puede decir, desde luego, que conocer es sentir, pero tampoco se puede decir que conocer no suponga sentir. Platón caería bajo la crítica de Berkeley si y sólo si admitiera que sus "comunes" son ciertos sensibles enormemente comunes; pero precisamente eso es lo que también él, por la vía

que hemos recorrido, considera para siempre refutado.

El resultado repito que es semejante a la tesis de que los comunes o universales prestan un armazón sobre el cual advienen los sensibles en cada caso. Así, lo conocido, esto es, la verdad, no es primordialmente ni sólo sensible ni sólo universal, sino una síntesis peculiar de armazón o forma y contenido sensible o materia. En definitiva, la tesis de Platón -Sócrates, cuando cuenta su autobiografía intelectual en Fedón, el día de su muerte, llama a esta hazaña intelectual "la segunda navegación" que emprende la filosofía desde que Tales y Anaximandro, o quizá Hesíodo y Homero, u otros más antiguos, la hicieron a la mar por primera vez-, la tesis de Platón, digo, es que la verdad es la proposición, y no la sensación, ni tampoco el mero pensamiento de un universal; y que la proposición es una síntesis de particular y universal.

La raíz de esta afirmación es, en palabras del propio Platón, la imposibilidad de alcanzar la verdad de algo sin alcanzar su ser (186 c). Descriptivamente, de lo que se trata es de reparar en que sólo si decimos algo de algo, sólo si predicamos algo de algo, es decir, si acusamos a algo de ser algo, podemos aspirar a haber alcanzado una verdad. Mientras no llegamos a eso, nos encontramos en los prolegómenos de la verdad. Ésta, en cambio, es la sentencia en que dictamos que algo realmente es tal o cual. Y por mucho que tengamos que sentir una cosa para poder luego hablar de ella en este modo peculiarísimo de la predicación, el ser no lo sentimos. Con él emprendemos un extraordinario viaje, que pensaríamos que es un rodeo, un vagar fuera de la cosa, y que, sin embargo, es nuestra única oportunidad de tocar con los dedos de la inteligencia la verdad de las cosas mismas.

Teeteto es, como siempre la mejor literatura platónica, no un texto dogmático, sino una pregunta cada vez más crítica, cuya fuerza de penetración va destruyendo un número asombroso de capas de falsas medias verdades. Por eso mismo, es muy difícil, si es que es posible, saber cómo entendía el redactor del diálogo la estructura de una proposición y, sobre todo, aquella actividad subjetiva que es su correlato (la sentencia, doxa, juicio u opinión) y en la que, si es que alguna vez, captamos, en opinión de los interlocutores del diálogo, la verdad.

Por ejemplo, es claro, antes que nada más, que en la predicación reveladora de la verdad (o de la falsedad) no se utilizan sólo los universales tan comunes que rompen todas las barreras en que nos propongamos encerrar su universalidad. En realidad, sucede que todos los predicados (o sea, todas las notas o relaciones que se dicen de algo) son universales y, por lo mismo, no exactamente sensibles. Es muy patente que esta

ampliación del terreno de los universales puede traer consigo, en algún punto, la recaída en las trampas del lenguaje que legítimamente debeló Berkeley. Platón no reflexiona largamente en Teeteto acerca de este paso, aunque sí hace decir al joven geómetra que el sujeto o alma descubre los "comunes" relacionando intelectualmente (áva2 oyíC Oat iv ~avtií) las cosas (debemos suponer: las cosas sensibles) que han sido, que son y que van a ser (186 b). Sócrates recoge la sugerencia en el sentido de que el alma o sujeto alcanza a discernir los predicados cuando reúne y refiere unas a otras las afecciones del cuerpo (naOi taba tiov 6cópuToS). Es una labor de colección y comparación (ai)ppú~,~,ety, 6v~,2oyíCca0at), que termina en un discernimiento (xpívety, y más adelante, So~úCctv). El resultado final intenta decir qué son las cosas, y tiene el mayor interés cuando consigue expresar lo que son no ya ahora, sino siempre, de suyo, realmente. De aquí que el pensamiento (al que se llama muchas veces Stúvota en estas páginas) se eleve, en el sentido que ha mencionado Teeteto, por encima de las circunstancias temporales no ya sólo de la sensación, sino incluso de la memoria y de la imaginación. Las emplea a todas ellas, pero difiere de ellas y obtiene un producto de su actividad que no es posible que nos rindan ninguna de estas otras facultades humanas.

Es justamente por esto por lo que Platón no está refutado por Berkeley. El predicado expresa, por ejemplo, el ser de algo, en el sentido preciso de lo que esencial o sustancialmente (ov'ía) es ese algo (seguramente, una cosa sensible). Dice, por ejemplo, que esto es hermoso. La referencia de este predicado escapa del poder de la sensibilidad y de sus derivados: la memoria y la imaginación. Escapa porque el ser hermoso no es ninguna hermosura sensible - como el ser triángulo no es ningún triángulo, o el ser ocho no es él mismo un ocho-. Pero estos casos muestran suficientemente en qué dirección hay que ir precisando las vagas indicaciones que he hecho antes sobre lo universal como forma o estructura apta para rellenarse de lo sensible y particular como recibiéndolo en sí. Mi imagen se adecua mucho mejor al ser en general que al ser ocho o al ser hermoso. En los nuevos ejemplos, aunque Platón no confunda (como sí lo hace todo el empirismo) pensar con sentir-imaginar-recordar, vemos que exige la colaboración de todas estas afecciones y actividades, porque sin su auxilio no se puede llegar a discernir con éxito el ser de una cosa (el universal que conviene decir de ella). Es claro, entonces, que, en estos ejemplos de universales no transcendentales, Platón piensa más bien en términos de que ellos son la realidad permanente de las cosas sensibles, como en el centro y por detrás de su apariencia sensible. Sentir con el instrumento del cuerpo las cosas sólo es el primer paso para reconocer lo que dura en ellas, ajeno a la sensibilidad. No tomarse suficiente tiempo para ponderar las cosas, sino tratar con ellas como pretendiendo que sólo la sensibilidad mande en nuestra relación con el mundo, es dejarse llevar de las

apariencias. Aunque ya entonces utilizamos, como siempre que juzgamos, predicados; sólo que las probabilidades de haber dado con el ser auténtico o verdadero de la cosa son mucho menores, si no hemos llevado a cabo la fatigosa tarea de observar delicadamente, recordar, comparar, imaginar contraejemplos, etc.

Todo, como si la sensibilidad fuera una primera noticia en la que va envuelta la sustancia inteligible de las cosas. Como si la sensibilidad fuera una señal para partir a la caza del ser real, del que sólo la inteligencia, que concibe un predicado juzgándolo de las cosas sensibles, puede ser verdaderamente partícipe.

Este modo de concebir la relación entre lo particular sensible y lo universal intelectual recuerda el mal remedo que hemos descrito que hay en Locke cuando trata de pensar la relación entre las ideas de sensación y la esencia real de las cosas mismas. Platón tiene que entender también la sensación (mejor dicho, lo sentido) como un signo de la esencia real de las cosas; pero sólo metafóricamente, artísticamente, se puede referir a un parecido (o a una relación causal). Lo sensible y fugitivo de las cosas nos despierta a la búsqueda de su ser, y nos orienta, además, en una u otra dirección. Sólo extremando los significados propios de las palabras podemos decir que esto ocurre porque de alguna manera las afecciones sensibles reflejan la realidad que sólo la inteligencia puede ver - y que debe en seguida relacionar con la apariencia sensible, para que se complete una verdad-. Ahora bien, el tema de la relación entre la sensibilidad y la inteligencia en el platonismo es tan abundante en problemas y hallazgos, que debe quedar reservado para un estudio particular, quizá más voluminoso que toda esta introducción a la teoría de la verdad.

5.2. Introducción a la teoría de lo falso

La genialidad de Platón no se limitó a poner de manifiesto que la cuestión de la verdad se decide en el juicio, y que éste es una síntesis de sensibilidad e inteligencia. Puesto que la revelación del ser, el contacto con la verdad se produce en el juicio, tam bién tiene que ser en él donde se origine la falsedad, o sea el encubrimiento humano de la realidad, justamente en el momento en que lo que se dice que se intenta es descubrirlo que las cosas real y verdaderamente son.

Hasta aquí, he tratado del problema de la falsedad como de un hacer alto - Platón diría que culpable, como siempre repitió incansablemente Sócrates a quien le quiso escuchar - antes de tiempo en el proceso de sopesar, a solas el alma consigo misma, ayudada por la memoria y la imaginación puestas en marcha por la afección sensible, qué

es una cosa, con independencia de las apariencias inestables. Pero hay que explicar en esto muchas oscuridades. La primera es que la culpabilidad de este haberse detenido antes de tiempo suele ser prácticamente inconsciente (precisamente por esto importa tanto tener la suerte de que un Sócrates nos moleste, como si fuéramos un tardo animal de carga, al que el tábano espolea). Como se ha observado siempre, se está tan a gusto en el error, sin sombra de sospecha de que es un error. Por lo menos, en los casos que merecen la descripción de errores, y no la de sofismas, engaños, conveniencias, corrupciones... Se está a gusto porque la necesidad de verdad se percibe a sí misma satisfecha y sin nada más que buscar. ¿Qué es esto de la necesidad de verdad? ¿Cómo puede no notar que no debería sentirse saciada cuando realmente no nos encontramos en la verdad? ¿Cómo es exactamente esto de descansar por haber encontrado para las cosas que no entendíamos un concepto que parece que las abarca y las explica y deja fuera lo que ya no es de ellas? Sobre todo, puesto que la falsedad no es nada realmente, ¿cómo podemos apoyarnos tan sólidamente en ella? Y ¿cómo es que somos capaces de construir, ignorándolo, un no ser tan denso, tan estable - que puede, desde luego, perdurar por muchas generaciones-?

Yendo al extremo contrario, a la verdad, las cuestiones no son menores, y nos hacen regresar en seguida al verdadero problema del representacionismo, el fenomenismo u otras posturas posibles. Porque ¿cómo reconoceremos que estamos en la verdad? ¿Es que hay todavía más satisfacción en la verdad que en el error (me refiero al error en que estábamos inconscientemente)? ¿Cómo sabemos, por otra parte, que aún no hemos llegado a la meta? ¿Es que hemos estado alguna vez en ella y, por tanto, podemos añorarla? ¿Cabe descubrir algo enteramente nuevo, jamás pensado ni experimentado en ningún sentido ni en parte alguna suya? Sobre todo, ¿fabricamos de algún modo, quizá como la araña su tela para captar objetos, la trama de lo verdadero? Y si es así, ¿qué relación tenemos nosotros mismos con esa trama y, más urgente aún, qué relación tiene ella con el ser de las cosas?

Las cuestiones son todas igualmente espinosas, y la lista de ellas no es, en absoluto, exhaustiva. Pero quizá destacan por encima de las demás estas dos: la naturaleza exacta de lo verdadero y lo falso, que, como parece que tendrá que ser la misma, unas veces es, por lo visto, un puro no-ser artificial, nuestro, que oculta, y otras, un ser de índole aún más extraña: un ser artificial, humano, que tiene que mediar en la revelación de las cosas para nosotros. La segunda gran cuestión es la del reconocimiento de que hemos llegado a la verdad o aún no estamos en ella. Ambas fueron discutidas, sin ánimo sistemático alguno que nosotros podamos ver, en la segunda parte de Teeteto y en una forma tan

genial que estas páginas hacen superfluas muchísimas de las que han vuelto sobre las mismas dificultades capitales.

Para penetrar en los problemas, recordemos ahora el principio de toda nuestra discusión. Decíamos allí que la filosofía se define por su ideal. Que en ella se trata de obedecer radicalmente al imperativo de responsabilidad respecto de las propias creencias. Pero esto significa que debemos ser capaces de reflexionar sobre las creencias que ya de hecho nos ocupan y nos llenan - la filosofía siempre empieza en la mitad del camino de la vida, o, por lo menos, no exactamente a la vez que comienza la vida-, y que nuestro examen de esas creencias se lleva a cabo bajo la inspiración de la pregunta por su verdad.

Seguramente lo más natural será que nos habrá ocurrido una decepción. Aprendemos de nuestros errores, sobre todo en el sentido de que cada uno de ellos nos obliga a despojarnos de una falsa creencia que, de no haber sucedido que nos haya llevado a darnos, por decirlo de alguna manera, de cabeza contra la pared de la decepción de lo que esperábamos que pasaría, no habríamos podido quitarnos de encima. El primer resultado, cuando reconocemos que estábamos equivocados, no tiene por qué ser adquirir automáticamente otra certeza positiva que reemplace a la que hemos visto que era vacía. Puede, más bien, ser que quedemos perplejos, en la conciencia de que ignoramos la respuesta a un problema. Y esta conciencia nos pondrá en camino para buscar, lo más sistemáticamente que podamos, eso de que carecemos y que precisamos: una verdad.

Todo este complejo de problemas merece también un largo estudio aparte, que no puedo insertar en este lugar. Pero los antiguos pensadores y discutidores griegos notaron uno de los aspectos más sorprendentes de la cuestión con tal agudeza, que su ingenio espoleó decisivamente la filosofía socrático-platónica, y para nosotros puede servir de puerta de entrada a algunas de las dificultades de Teeteto. Este aspecto paradójico del origen de la filosofía es que no acaba de entenderse cómo es posible saber que se ignora, e incluso saber qué se ignora.

Parece que lo correcto es afirmar que las cosas o se saben o no se saben. Pero si no se saben, entonces tampoco se buscan e investigan. No saberlas es, estrictamente, no tener noción alguna de ellas. ¿Cómo vas a investigar lo que sabes, si ya lo sabes? ¿Cómo vas a investigar lo que ignoras, si precisamente lo ignoras?

La única respuesta que cabe dar a esto segundo es que ignorar es, unas veces, efectivamente, no tener la menor idea de algo. En ese caso es verdad que ni lo echo de

menos ni se me ocurre buscarlo. Incluso podría ser - tendría que ser, si la ignorancia fuera absoluta - que, aunque me tropezara con eso que ignoro, no lo viera. Si no tiene absolutamente nada en común conmigo - una idea remota en mí-, no puedo reconocerlo.

Pero otras veces la ignorancia es una sospecha, y, en consecuencia, una tensión orientada hacia un objetivo. En realidad, así es siempre que se me manifiesta que no sé gracias a que comprendo que me he equivocado. Porque sólo me vuelvo consciente de un error si tenía cierta expectativa que se ve defraudada en la experiencia o en las conclusiones evidentes de un argumento que no admita escape.

Reconozco, entonces, que el saber (el juzgar, mejor dicho), como acabamos de ver afirmar a Teeteto, se ha elevado por encima de las fronteras de los tiempos para asentarse en la esencia intemporal. Dicho con más precisión: la esencia intemporal, al ser la realidad auténtica reflejada de algún modo en las apariencias sensibles, cuando es alcanzada por el juzgar del hombre no pierde toda relación con el tiempo, y de aquí que pueda un juicio verse defrauda do. No porque la esencia predicada sea una vaciedad, sino porque las apariencias sensibles sólo hacían gesto engañoso de apuntar a ella, cuando en realidad no se dejaban captar adecuadamente como manifestaciones en el tiempo de ese ser, sino de otro.

Esto significa, de nuevo, que sentir, en el caso del hombre, es orientarse necesariamente hacia lo inteligible, lo universal, el ser permanente. Muy a pesar del empirismo, nuestros ojos y nuestras manos ven y tocan apuntando ya siempre a más allá de lo que se ve y se toca: organizándolo, clasificándolo, pensándolo como manifestación del ser. El sentir está desde un principio en esa tensión, en esa imposibilidad de descansar tan sólo sobre sí mismo y conformarse consigo.

Esta explicación de la falsedad como oSo~ía (juzgar de las manifestaciones sensibles de algo que lo son de otro ser, cfr. 189 b) traslada el problema a la esfera de los objetos de la inteligencia. Y en múltiples sentidos.

En primer lugar, también muchas veces juzgamos sobre sujetos que ya no son sensibles, sino universales, y también en estos casos cabe el error -que, evidentemente, no se puede explicar en referencia a ese hacer signos equívocos las cosas fugaces que sentimos mediante las afecciones corporales.

En segundo lugar, notamos que va acrecentándose paulatinamente la urgencia de la interrogación por el origen de los objetos de la inteligencia. ¿Es que están todos innatos

de alguna manera en el yo o alma o sujeto? Y si no lo están, ¿adónde exactamente acude a buscarlos el alma que estamos suponiendo que, ciertamente, como no los siente mediante los sentidos del cuerpo, los descubre cuando piensa a solas consigo misma?

En tercer lugar, estén donde estén los objetos de la inteligencia, ¿cabrá pensar el error entre ellos también como tomar unos por otros, identificarlos mal, emparejarlos incorrectamente en el juicio (o sea, otra vez, á~~oSo

En cuarto lugar, si ahora no tenemos la piedra de toque de la experiencia, ¿cómo descubriremos los errores de la inteligencia pura?

En quinto lugar, ¿qué tipo de inquietud y de perturbación puede haber en esa esfera intemporal? ¿A qué tendemos cuando buscamos en ella? ¿Qué tipo de insatisfacción podemos aún percibir una vez que ya sólo nos movemos en su ámbito?

Empecemos, por ejemplo, por la tercera de estas preguntas. Bajo la hipótesis de que el alma no conoce con ningún instrumento los universales, es imposible decir que, cuando está pensando dos de ellos, puede confundirlos. Si los está pensando directamente, los está conociendo tal y como son, y, por lo mismo, no puede equivocarse respecto de ellos. Luego, si efectivamente se puede equivocar la inteligencia pura, sin mediar en su error los engaños de las apariencias sensibles, parece imprescindible suponer que el alma no piensa directamente las cosas mismas inteligibles y universales, sino que lo hace mediante un instrumento peculiar, análogo a como las afecciones corporales intervienen en la sensación. Pero ¿quién no ve que introducir estas nuevas entidades intermedias, estas como afecciones del alma, es multiplicar inmediatamente todos los problemas abiertos? Es, de hecho, aproximar muchísimo el conocimiento de la inteligencia y el de los sentidos. Y es un representacionismo extremo, otra vez. ¿Cómo se podrá comprobar que las cosas mismas son como las representamos, si la comprobación volverá a ser un juicio, y el juicio está encerrado en el ámbito especular de nuestras representaciones?

Este panorama de aporías hace que Sócrates cancele en seguida la posibilidad de entender el juicio falso siempre y en general como obo~ía (190 e; compárese con el regreso infinito, típico del representacionismo consecuente, en 200 b).

Pero quizá se abra un resquicio de esperanza si pensamos con detalle la hipótesis de que el alma, efectivamente, contenga ya cuantos objetos lo son de la inteligencia pura, pero en forma tal que unos estén, por así decir, más en la superficie de la conciencia que

otros. Antes, cuando examinábamos el valor de la refutación por Locke de la existencia de principios e ideas innatos en la mente humana, ya tocamos esta cuestión de la memoria de la inteligencia. No podremos decir que ésta es como una tablilla de cera en la que va haciendo sus muescas la realidad inteligible (191 c), porque entonces deberemos decir que pensamos estas muescas mismas, que nunca demostraremos que se parecen a las cosas que suponemos que las originaron en nosotros; pero quizá sí que podríamos imaginar nuestra inteligencia como un palomar (197 d) en el que revolotean y están posadas las palomas de los objetos inteligibles. Dispondremos luego que el alma posea un brazo o un sir viente que entra en las cámaras de la casa a buscar palomas, y que puede agarrar unas mientras otras se le escapan. Queremos significar con esta imagen la búsqueda de los universales depositados en el interior de nosotros mismos, y la posibilidad de que atrapemos la realidad equivocada, porque la que deseábamos cazar yace a demasiada profundidad.

Sin embargo, la nueva imagen tampoco lleva mucho más lejos que la de la tablilla de cera, porque, aunque solvente la tercera de nuestras dificultades, no arregla ninguna de las demás. Sobre todo, tropieza en el hecho de que, cazadas dos palomas, puedan confundirse con otras. Y también deja sin respuesta el problema de cómo podemos ignorar lo oculto en nosotros mismos, si ahora no es la sensibilidad la que nos induce a error. ¿Ignoramos por virtud de nuestro mismo saber? Cuando estamos ya únicamente en el ámbito de la inteligencia pura, ¿qué obstáculos cabe pensar que se le oponen? ¿Quizá la voluntad, que sería más poderosa todavía? Pero ¿qué quiere decir esta sospecha?

5.3. Doxa y episteme

Platón, antes de aventurarse por tales caminos, intentó llevar adelante una teoría paralela de la verdad y la falsedad, de modo que, al llegar a esta altura, en vez de afrontar todas las paradojas, pensó en la posibilidad de ayudarse considerando algunos aspectos del ámbito de los juicios u opiniones que aún no hemos tomado suficientemente en cuenta. Así procederemos ahora, y remontaremos en seguida el vuelo lejos del texto platónico (pero atenidos a su intención), con el fin de asegurar una porción de nociones muy importantes de la teoría de la verdad.

Sobre todo, la tablilla de cera y el palomar no consideran una característica extraordinariamente interesante que poseen los juicios (Só~at): el hecho de que no se encuentran todos, por así decir, en el mismo nivel, sino que entre ellos hay establecidas relaciones de dependencia muy complicadas. Forman, independientemente de los deseos

de sus sujetos o de la historia de cómo han adquirido éstos conciencia de creerlos, algo que se expone plásticamente con cierta aproximación en la figura de un árbol. Un árbol, precisamente, por que unos juicios están sustentados en otros, de modo que si el sujeto abandona los sustentadores (los fundamentos), debe, en buena lógica, abandonar también los sostenidos (las secuelas). Lo que quiere decir que la vida de algunos juicios depende de la vida de otros; y, en definitiva, como en el caso del árbol, la vida del resto dependerá del vigor de uno o de unos pocos que, de acuerdo con esta nueva imagen, son las raíces de todos.

Es muy fácil comprobar que así sucede. Por ejemplo, cuando hablo dando clase, acepto continuamente el juicio de que un grupo de personas está escuchándome. Considero que se trata de un juicio verdadero. Pero admito que se me pregunte por qué lo creo, por qué creo que es verdadero, y cuáles son las raíces de las que se alimenta. Entiendo que quizá la mejor definición del conocimiento - es la última que se intenta en Teeteto, a partir de 201 d, y es la que se sigue utilizando con más frecuencia hasta el día de hoy - no es identificarlo con la sensación, ni con la mera inteligencia de objetos universales, ni con la síntesis que es el juicio; sino que debe de tratarse de un juicio verdadero, acompañado de una razón por la que admitirlo como tal Só~a2óyov).

Reparemos, entonces, en los fundamentos sobre los que se apoya mi confianza en que, mientras doy clase, hay gente que me escucha. Y en seguida vemos que no puedo creer que tal cosa sea verdad si no admito implícita o explícitamente muchas otras opiniones como verdaderas también. Por ejemplo, que hay realmente un espacio que permite la existencia simultánea de todos nosotros ahora; que hay un mundo fuera de mi conciencia, que contiene cuerpos como mi propio cuerpo y otras personas dotadas de una mente semejante a la mía.

En cuanto reflexiono en esta situación de objetiva jerarquía de los juicios, comprendo que aspirar al conocimiento plenamente equivale, sobre todo, a probar la validez de los fundamentos (que son también juicios) de todas mis opiniones: a disponer de una teoría máximamente crítica sobre las raíces o los principios primeros (o últimos) de todo el saber.

Así, Platón ha propuesto en varios lugares, tentativamente, no a salvo de dificultades, que se diferencie entre un mero juicio suelto, sin atar a sus fundamentos, y un juicio probado, en el sentido de vinculado evidentemente con aquellos otros juicios cuya verdad es condición necesaria (por lo menos) de la verdad de él. En este segundo caso, la doxa merece el nombre de epistémé, o sea de saber estrictamente tal. Y la

cadena del argumento es, precisamente, el discurso (logos) en el que se muestra que esta opinión, que quizá empezamos teniendo creída pero suelta, está realmente atada a otras que son seguras.

Teeteto termina aporéticamente, como bien podemos pronosticar ahora nosotros, debido a que plantea por vez primera con toda consecuencia la cuestión de la verdad (y la certeza) de aquellos juicios que acabamos de llamar raíces y principios de los restantes. Para ellos, como sabemos desde hace muchas páginas, no nos será posible, sin incurrir en círculo o en regreso infinito, decir que su carácter de conocimientos estrictos está definido adecuadamente con las mismas palabras con que lo definimos para los casos de los conocimientos fundados (una opinión verdadera, acompañada de un discurso que justifica, probándola, su verdad).

5.4. El problema de los "portadores de verdad"

Pero antes de abandonar la Academia platónica todavía conviene aprovechar una de sus enseñanzas paradójicas, que hemos rozado en múltiples ocasiones, pero aún no afrontado como conviene.

Y es que en el instante en que nos ponemos por primera vez a considerar dónde deberemos localizar el ámbito de los juicios (es decir, de aquello que ante todo debe llamarse falso o verdadero), seguramente pensaremos, lo primero de todo, en el discurso. Tenderemos a creer que los juicios son fragmentos de lo que decimos, o sea que son ciertas cadenas de palabras.

Es evidente que no todos los trozos del discurso pueden ser verdaderos o falsos. Muchas palabras, aisladamente tomadas, no pueden ser ni una cosa ni otra. Pero incluso las oraciones completas pueden clasificarse, como hizo Aristóteles en el principio del De interpretatione, en enunciativas (2óyoti áuoOavtiixoí) o susceptibles de verdad y falsedad, y no enunciativas (tales como las preguntas, las súplicas, las órdenes, las exhortaciones...).

Pero salta a la vista que identificar los enunciados no es más que empezar la verdadera tarea de identificar los juicios, porque inmediatamente hay que tomar en cuenta el hecho de la multiplicidad de las lenguas, junto con el otro hecho de la posibilidad - siquiera a grandes rasgos, como sabemos quienes hemos aprendido más de una lengua - de la traducción.

¿Qué es lo que se traduce, lo que se traslada de un idioma a otro? Parece que caben pocas dudas respecto de que la respuesta debe ser: el sentido de las frases (por ejemplo, de los enunciados), dentro del cual van implicados los sentidos de cada una de las palabras de esas frases. Los estoicos llamaban, por esto, lo dicho (Tó %£KtióV) a eso que los griegos entienden cuando oyen hablar su lengua, y que escapa, a la vez, al oyente bárbaro. Lo verdaderamente dicho, más que las emisiones de aire moduladas entre la laringe y los labios, es el sentido, o sea lo que se puede comprender (y comunicar y compartir). Los sonidos y los rasgos de la escritura aparecen, desde esta perspectiva, como el cuerpo en el que late el espíritu del sentido, o como la expresión del sentido. Realmente es muy natural que la comunicación entre seres corporales esté mediada por los cuerpos extraordinarios de las palabras.

Así, aún mejores candidatos a juicios que los enunciados son los sentidos de los enunciados, a los que la filosofía se suele referir como las proposiciones o los juicios lógicos.

Y sin embargo, también se observará en seguida que con haber encontrado las proposiciones no hemos zanjado la modesta cuestión de fijar quiénes son los portadores de verdad" (como preámbulo para desencadenar otra vez la tormenta de dificultades que traen con ellas las concepciones de la verdad y la falsedad). Y es que, además de que las proposiciones posean, evidentemente, una clase de ser muy problemática, con ellas se repite esa situación de que un hallazgo parcial sea sobre todo un nuevo comienzo en la búsqueda.

Pues no parece de ninguna manera que las proposiciones sean verdaderas o falsas más que en tanto que están referidas a la realidad extraproposicional. Defender que hay proposiciones es la manera más sutil de defender, como arriba veíamos, el representacionismo. Ser verdadera y ser falsa no son dos propiedades que traiga consigo ninguna proposición de por sí sola. Más bien son dos relaciones que piden proposiciones en su fundamento y estados reales de cosas en su término. Y ello hasta tal punto que se diría que la misma proposición es, en determinado tiempo y lugar, ver dadera, y en otro tiempo o en otro lugar, falsa ("yo estoy escribiendo", "yo estoy en Madrid").

Es por esto por lo que surge la propensión a decir que lo auténticamente verdadero o falso es lo real: el correlato o la contrapartida real de las proposiciones (lo que las proposiciones describen). Pero las cosas son o no son, y, si ya es forzado decir que son verdaderas, es directamente imposible decir que son falsas.

Pero también sucede que hay otro respecto en que se muestra que es insuficiente la identificación de las proposiciones con los juicios (o sea, con los "portadores de la verdad o la falsedad"). Es lo que se descubre en cuanto se repara en que una proposición no miente ni dice la verdad, no sabe ni ignora. Quien sabe y se equivoca es la persona, el sujeto que no sólo comprende la proposición, sino que, además, la cree. Desde este punto de vista, parece, entonces, que son las creencias, los actos conscientes de creer y los estados habituales que llamamos convicciones, y también los actos de pronunciar creyéndolos los enunciados, los que deben llamarse con más fundamento juicios. De hecho, es frecuente hablar de juicio psíquico para referirse en filosofía a cualquiera de estas tres clases de vivencias intencionales. Y por cierto que las dos primeras seguramente son, más que especies de vivencias, géneros de ellas, llenos de muy diversas especies (pensemos en los grados de la convicción, la jerarquización de la memoria y el olvido, las disposiciones y las heridas inconscientes...).

Sin embargo, se ve con toda claridad que no se puede legítimamente limitar a los juicios psíquicos el alcance del término juicio o portador de verdad, porque una creencia, en tanto que acto intencional de un sujeto, no es ni verdadera ni falsa más que en virtud de su `contenido lógico', o sea de aquello que en ella se cree -y que es, por cierto, exactamente lo que ese sujeto trata de comunicar a los demás expresándolo en el cuerpo del enunciado-. Los juicios psíquicos son verdaderos o falsos primordialmente merced a los sentidos creídos en ellos, o sea, merced a los juicios lógicos. Los cuales, siendo contenidos de ciertas vivencias y almas de ciertas cadenas de palabras, sólo son verdaderos en relación con los "estados de cosas" que describen o expresan.

Intentemos concebir la relación en que pueden hallarse los estados de cosas con las proposiciones. ¿No tendremos que decir que el juicio lógico o proposición más bien debe de consistir en un traslado, en esa materia maravillosa que he llamado sentido (%£Któv), de sólo un sector de toda la complejidad del estado real de cosas? Como si los juicios lógicos fueran verdaderos cuando se adecuan a (o coinciden con) algo así como el sentido real mismo del estado completo y complejo de las cosas reales.

Por cierto, cuando una parte de un juicio lógico no es de nuevo un juicio lógico (evidentemente, porque ya no tiene sentido que pueda llegar a decirse ni verdadera ni falsa), se la denomina concepto. Y para los conceptos se repite el problema de la diferenciación múltiple entre los nombres, como fragmentos del discurso, sus correlatos reales (las cosas), sus contenidos lógicos (los conceptos lógicos, los conceptos propiamente dichos) y las vivencias cuyo contenido coincide con el sentido lógico de un nombre (o sea los conceptos en acepción psíquica).

Éste es el modo más sofisticado de proponer la tesis representacionista; pero sólo de proponerla, no de resolver sus inmensas dificultades.

De todos modos, conviene seguir más allá esta descripción de cuestiones elementales, con independencia de los problemas del representacionismo.

S.S.La intuición

Admitamos que hay juicios verdaderos. Se captan como tales en modos diferentes. Y la clasificación más abarcadora de estos modos es, seguramente, la que separa sencillamente las verdades inmediatas y las verdades mediatas.

Como sabemos, un juicio verdadero no debe ya llamarse un conocimiento. Tan sólo adquiere derecho a tal nombre cuando, además de ser verdadero, es aprehendido como tal. Por ello, la terminología más apropiada para tratar del nuevo problema al que ahora nos volvemos es la que empieza distinguiendo conocimientos inmediatos y conocimientos mediatos.

Y es que, en general, podemos hallarnos en uno de dos casos: o bien sucederá que el mero análisis del juicio lógico baste para la manifestación de su verdad, o bien habrá que echar mano de algún recurso externo al puro análisis del contenido del juicio. En la primera situación, el reconocimiento de la verdad (repito: sea como quiera que deba ser definida) no está mediado por nada ajeno a su mismo contenido, de tal modo que parece adecuado hablar aquí de verdades inmediatas o verdades analíticas (o conocimientos analíticos).

Es también un hecho masivo que nuestra vida consciente está enfrentada en todos sus momentos con tomas de contacto cognoscitivas con los estados de las cosas que, desde el punto de vista de la descripción pura, se nos ofrecen como descubrimientos inmediatos de esos estados de cosas (bien presentes o bien representados en el recuerdo y la imaginación). Abrimos los ojos, extendemos las manos, aguzamos el oído, y un tropel de estados de cosas nos asalta a la vez por todas estas vías. Aquí, en vez del análisis de un contenido proposicional, ocurre que vivimos, por así decir, la impregnación de la conciencia por la realidad. Vemos que un factor descriptivamente ajeno por completo a nuestra voluntad procede a inscribir en nuestra conciencia una multitud de creencias (que quedan como convicciones). Es como si un agente distinto de nuestra conciencia tuviera tanto poder sobre ésta que no sólo la llena de sus sentidos, sino que también obra hasta nuestra misma fe en ellos.

En todo caso, lo que de veras importa a propósito de este segundo tipo de los conocimientos inmediatos es que los juicios obtenidos por esta segunda vía no podrían jamás haber sido descubiertos por nosotros mediante el análisis. Aun cuando hubiéramos formado a ojos cerrados una materia proposicional idéntica a la que creemos al abrirlos, no podríamos haberla creído sin el auxilio de la vista. Así, son, pues, los ojos, por decirlo de alguna manera, nuestra justificación para las creencias inmediatas del segundo tipo, y no lo es, meramente, la índole del sentido que creemos (como sucede, en cambio, en los conocimientos analíticos).

En consecuencia, un juicio analítico verdadero es en sí una verdad necesaria. Por su parte, un juicio inmediato empírico es en sí una verdad no necesaria, o sea contingente. Porque las verdades analíticas dependen para serlo tan sólo de cómo es intrínsecamente el sentido que las constituye. Como el sentido es lo que se comprende, los conocimientos analíticos se ofrecen como máxi mas transparencias intelectuales, claridades perfectas, puras necesidades. En cambio, la experiencia (la segunda clase de las tomas de contacto cognoscitivas inmediatas) es un fundamento de la creencia ajeno por principio al sentido mismo de las tesis creídas y, por tanto, afectado por una porción imprescindible de oscuridad, de no necesidad, de imperfecta racionalidad o inteligibilidad. La experiencia necesita siempre de un discurso apologético, porque aunque tenga derechos, éstos son otros que la mera inteligibilidad. La cual, en cambio, se defiende a sí misma imperturbablemente. Ningún abogado puede añadir un ápice a la claridad de los derechos del conocimiento analítico.

Pues bien, la filosofía llama evidencia a la manifestación de la verdad de un juicio: a la revelación (á~,~Oeta) de esa verdad. Más radicalmente, se llama evidencia al comportamiento del hombre que, dejando a las cosas ser lo que son, no imponiéndoles sus expectativas particulares, permite la revelación del ser de las cosas en la inteligencia con el pleno e invencible brillo del resplandor de un objeto de plata al sol (évápycta, como se dice en griego, mucho más vigorosamente, lo que los romanos tradujeron con evidentia). La certeza es la firmeza inquebrantable de la convicción con la que el hombre responde a la evidencia objetiva. Una respuesta que más bien es la pasividad de quien se deja inscribir no sólo el sentido real de los estados de cosas, sino hasta su creencia en ellos.

Por esto, la breve discusión anterior sobre el conocimiento inmediato ha sido en realidad un esbozo de teoría acerca de la evidencia inmediata. El nombre más clásico para ésta es intuición. Así, acabamos de tratar del conocimiento intuitivo y sus especies, y hemos diferenciado la evidencia analítica y la evidencia empírica, o sea,

respectivamente, la intuición de lo (absolutamente) necesario y la intuición de lo contingente. Y como la intuición de lo necesario no funda su valor lógico, en modo alguno, en la experiencia, sino exclusivamente en la índole del sentido captado, es lógicamente independiente de la experiencia (aunque no lo sea histórica o cronológicamente). Como suele decirse, es anterior en sentido puramente lógico, o sea, es a priori respecto de la experiencia. De aquí que sea frecuente hablar de intuición apriórica, al lado de la intuición empírica o aposteriori (esto es: lógicamente posterior a la experiencia, en tanto en cuanto su valor lógico, su valor cognoscitivo, está fundado en el problemático valor de la experiencia).

5.6. La razón

Es evidente que la teoría del conocimiento no se limita a ser la teoría de la intuición. Antes al contrario, es un rasgo profundamente arraigado en la naturaleza del conocimiento humano el hecho de que, respecto de incontables verdades, no quepa o a nadie o a muchos posibilidad ninguna de evidencia intuitiva. Innumerables estados de cosas o "sentidos reales" no se descubren en su realidad y su consistencia con sólo plasmarlos en sentidos proposicionales que se les adecuen, sino que requieren de una cierta técnica para que se produzca la revelación de su objetividad.

Básicamente, esta técnica ha de consistir en algo así como la reunión de las luces de otras evidencias ya tenidas, hasta que todas juntas manifiesten un conocimiento nuevo. Sin duda, para llegar hasta lo recóndito no queda más camino que apoyarse en lo que ya está patente.

Hagamos alto un momento para considerar esta admirable situación que consiste en anticipar, disponiendo ya de un conjunto de evidencias, que hay todavía mucho más campo para el conocimiento. Como si la claridad que se posee contuviera el anuncio de cuánto más queda en la oscuridad, a la vez que la promesa de que esta oscuridad dista mucho de ser impenetrable.

Esta conciencia inicial, tan peculiar del hombre, a la que quizá dio ya expresión Heráclito escribiendo que "la naturaleza gusta de ocultarse"; esta premonición de lo recóndito tiene uno de sus orígenes, como acabamos de comprobar, en la insuficiencia intelectual de la experiencia como fundamento de tantas verdades inmediatas. Pero otro componente esencial y mucho más misterioso de esta anticipación es la conciencia de que en lo inicialmente escondido se encuentran los conocimientos de más precio. ¿Se explica esta convicción, asimismo, porque en lo que no es accesible a la evidencia

inmediata ha de estar la explicación de todo lo que la experiencia deja inaclarado? Este lado tan interesante del fenómeno está admirablemente recogido en la distin ción de Aristóteles entre lo que es "primero y más conocido para nosotros" y lo que es "primero y más conocido en la naturaleza'.

El auténtico problema que plantea la distinción entre la evidencia inmediata y la evidencia mediata no debe confundirse, por otra parte, con lo que algunos filósofos contemporáneos, siguiendo a Edmund Husserl, denominan la estructura de horizonte de la experiencia. Lo que se quiere decir con esta frase es que toda experiencia, precisamente ya sólo por el hecho de estar sumergida en el tiempo y de ofrecer la evidencia de un estado de cosas también sumergido en el tiempo, aporta consigo misma la noticia de que, en principio, el sujeto de ella puede seguir recorriendo el objeto empírico: puede dirigirse hacia los horizontes que ya es manifiesto que están dados con la experiencia primera misma, porque hay más que explorar en el objeto, y hay más posibilidad en el sujeto (quien puede prolongar, al menos, el tiempo de su intento por experimentar el objeto); y además, cuando uno se desplace en su exploración hasta lo que desde aquí aparece como horizonte de ella, entonces se habrá desplazado también el horizonte, y seguirá siempre corriéndose más allá cuando uno se traslade hasta el lugar que era antes horizonte.

El horizonte de la experiencia es un elemento de ella misma, cuya nota más extraordinaria, si bien se mira, consiste en que la cosa experimentada manifiesta en su mismo sentido captado por el sujeto su pertenencia a un sistema ilimitado de otras cosas empíricas (el mundo). Pero, aunque en su ¡limitación esté implícita la imposibilidad de acabar un día toda la experiencia posible (haber recorrido todo el mundo), este horizonte lo es de objetos y aspectos objetivos que, en principio, son, justamente, susceptibles de evidencia inmediata. No se trata, por tanto, aquí todavía del verdadero problema de la evidencia mediata (que es el de aquellos estados de cosas respecto de los cuales no es posible la evidencia inmediata).

En segundo lugar, es importantísimo tomar buena nota de que la evidencia a la que sólo se puede llegar utilizando una técnica basada en la aportación conjunta de varias evidencias inmediatas, no depende del azar, sino que, para fortuna nuestra, está sometida a orden y regla. Si aquí no hubiera más que capricho, habría una técnica diferente para cada caso y aun, por qué no, para cada persona, en cada momento y en cada lugar. No habría nada que entender a propósito de que unas evidencias, puestas juntas y en cierto sesgo favorable, iluminaran un conocimiento nuevo. Pero no es así. En absoluto.

En la terminología de los filósofos aristotélicos, se llama razón a la capacidad de la evidencia mediata, o, como también se dice, a la facultad de inferir de ciertas verdades otra nueva.

Pues bien, la razón no es el reino del caos. Las técnicas racionales, los métodos del conocimiento no son azarosos. Y como llamamos ciencias precisamente a los sistemas de evidencias mediatas, basados en ciertas otras inmediatas, las ciencias, que son esencialmente metódicas, descartan también, por principio, el capricho.

Consideremos cómo es esto posible. Supongamos que, en efecto, los métodos científicos no son azarosos. ¿Dónde estará la raíz de que puedan no serlo? Necesariamente, en la inteligibilidad inmediata con la que se pase de una evidencia más próxima a otra más remota; pero esto sabemos ya que es lo mismo que responder diciendo: en la necesidad estricta e intuitiva del proceso de la inferencia, o, siquiera, en su conexión con alguna clase de necesidad estricta e intuitiva.

La razón, el método científico, es la inferencia o argumentación. Y la condición de que haya reglas estrictas en el dominio de la inferencia es que haya también en él necesidad: que cada paso inferencial sea una intuición de una necesidad (o esté en alguna conexión con la intuición de una necesidad).

Miremos ahora al interior de las inferencias. Lo primero que destaca es el hecho de que una inferencia es un conjunto estructurado de juicios; y que el esqueleto de esta estructura es la pretensión de que la verdad de uno de estos juicios (aquel en el que concluye el paso inferencial) depende estrictamente de la verdad conjunta del resto (que son los que se envían por delante en la inferencia). Hay, pues, un juicio que es la conclusión, y otros que son las premisas del argumento; y la esencia del argumento es la pretensión de que la verdad conjunta de las premisas (o sea las verdades de todas y cada una de las premisas) fundamenta inteligiblemente, comprensiblemente, la verdad de la conclusión (o, desde la perspectiva de esta última, que la conclusión se sigue de las premisas). La expresión clásica para esta situación es que el argumento, formal o esencialmente, es la consecuencia (illatio), es decir: la relación de fundamentación inteligible que en él se establece entre las premisas y la conclusión.

El establecimiento de una relación de fundamentación inteligible entre un conjunto de juicios y otro juicio no puede, en definitiva, entenderse más que de una de las tres formas siguientes: o bien la verdad conjunta de las premisas es evidentemente condición necesaria de la verdad de la conclusión, o bien es condición suficiente suya, o bien,

finalmente, es condición necesaria y suficiente.

Si hay evidencia de que la verdad de las premisas es condición suficiente de la de la conclusión, quiere decirse que se sabe que es absolutamente imposible que, supuesta la verdad de cada una de las premisas, sea falsa la conclusión. Una consecuencia de este estilo se denomina una deducción (válida, si realmente hay la consecuencia que se pretende que hay).

Cuando la consecuencia está sostenida tan sólo en que la verdad conjunta de las premisas se pretende condición necesaria de la verdad de la conclusión y realmente lo es, entonces el salto inferencial implica siempre un riesgo. No está excluida la falsedad de la conclusión junto a la verdad de todas y cada una de las premisas. En realidad, la situación es la inversa que en la deducción; pues lo que aquí ocurre es que, si la conclusión realmente es verdadera, entonces constituirá condición suficiente para que sean verdaderos todos esos juicios que no eran más que condiciones necesarias aisladas de su verdad.

En los casos de inferencias inciertas de este segundo tipo, en las que es inmediatamente evidente el riesgo a caer en la creencia de la conclusión sobre la sola base de las premisas dadas, se habla de inducción. Pero también es posible calificar -pasemos ahora por alto lo que ya sabemos que pretendió Hume, una vez que hemos comprobado que dependía de ciertas tesis metafísicas peculiares- de buenas y malas a las inducciones, o, siquiera, de mejores y peores. Porque la acumulación de condiciones necesarias es en muchas ocasiones una aproximación hacia la reunión de algo que constituya ya, globalmente tomado, una condición suficiente. Por eso, el incremento hacia la condición suficiente es tanto como el aumen to de la probabilidad de la verdad de la conclusión porque son verdaderas tantas y tantas condiciones necesarias de ella.

La lógica inductiva coincide con la teoría de la probabilidad, y cabe definir las inducciones como argumentos en los que se pretende que la verdad conjunta de las premisas fundamenta inteligiblemente la probabilidad (no la necesaria verdad) de la conclusión.

Naturalmente, el tercer caso, en el que las premisas condicionan necesaria y suficientemente la conclusión, trae consigo que también la verdad de la conclusión es condición necesaria y suficiente de la de las premisas. El conjunto de las premisas puede ser tomado como una definición de la conclusión, o una expresión compleja equivalente a la más sencilla que es el juicio conclusivo. Estamos en presencia de una deducción que,

en realidad, no merece ese nombre, porque va tanto de las premisas a la conclusión como de la conclusión a la conjunción de las premisas. Nada hay aquí de invención metódica de una evidencia de suyo mediata.

La deducción y la inducción son las dos especies del género razón (2óyoS). Y se llama lógica a la disciplina teórica que sistematiza los cánones según los cuales debe procederse en la deducción y en la inducción.

La lógica sólo tiene que ver con relaciones entre juicios, bajo el supuesto de que realmente sean creídos, o sea, de que se crea que son verdaderos. La lógica, por tanto, no informa en ningún sentido sobre la verdad de un juicio aisladamente tomado.

Por eso no se debe confundir la deducción válida con la demostración (áuó3et~tS). La conclusión de una deducción válida no está demostrada o probada, puesto que la validez de la deducción no garantiza la verdad de las premisas, ni garantiza tampoco la verdad de la conclusión, y jamás admitiríamos que un juicio falso esté demostrado. No se puede probar lo falso; pero, en cambio, cabe razonarlo irreprochablemente - sea de veras, sea por juego-, y pasar de premisas falsas a conclusiones falsas o verdaderas (pues lo único que garantizan las leyes de la lógica deductiva es que no podremos trasladarnos, con su ayuda, desde lo verdadero a lo falso).

Una demostración, en el más estricto sentido, es una deducción válida que parte de premisas ciertamente verdaderas. La conclusión, en tales condiciones, no sólo será verdadera, sino tam bién cierta, aun cuando no sea ni un juicio analítico, ni un juicio empírico.

Se llama teorema a la verdad mediata que ha sido demostrada.

Y de este modo acabamos de aumentar las distinciones practicadas en el conocimiento de acuerdo con el criterio de la inmediatez intrínseca de la evidencia. Además de las intuiciones aprióricas y aposterióricas (respectivamente, juicios necesarios de evidencia inmediata y juicios contingentes de evidencia inmediata), en la esfera de la razón y la ciencia (de la evidencia mediata) debemos situar los teoremas y las conclusiones de las inducciones que no carecen de toda verosimilitud.

Pero es evidente que, si algo se demuestra, no todo se demuestra - que ni siquiera es posible añorar que todo habría de poder demostrarse.

Supongamos, efectivamente, que disponemos por lo menos de un juicio que es un

teorema. ¿A partir de qué lo hemos demostrado? La respuesta evidente es que nos hemos apoyado en la certeza de las premisas y en la certeza de la regla de inferencia a la que se ha ajustado la consecuencia deductiva. La pregunta que debe seguir es si cada premisa y la verdad que respalda la instrucción que llamo regla de inferencia, son todas, a su vez, teoremas. Quizá lo sean. La investigación continuará, entonces, por las premisas y las verdades lógicas que figuran en la demostración de cada uno de nuestros nuevos teoremas.

Si siempre (in infinitum) hubiéramos de encontrarnos, en este ascenso o análisis, con más y más teoremas, entonces sería, o bien porque el infinito de las demostraciones poseyera una estructura ortoidea, o bien porque se cerrara circularmente.

Este segundo caso está excluido desde un principio por la diferencia misma entre la evidencia inmediata y la mediata. Ahora lo vemos mejor, sin duda, que la primera vez que hablamos del trilema de Münchhausen. No se demuestra nada, sino que sólo se construye una gigantesca definición, una inmensa tautología, si las premisas "prueban" la conclusión y la conclusión está entre las premisas de las premisas. La "demostración circular", el idem per ídem, es uno de los esquemas más típicos de falacia de que disponemos. Pensar que todo el funcionamiento de la razón es, en el fondo, un ídem per idem estúpido es, desde luego, suprimir toda ciencia y aun la idea misma de método y de búsqueda y responsabilidad en el conocimiento.

Pero no menos imposible es el infinito rectilíneo y no cíclico de las demostraciones. No tenemos aún ninguna demostración en absoluto, si hemos de estar esperando a la infinita demostración de cada premisa. El pensamiento de este retroceso continuo, en el que nunca sería lícito detenerse, equivale también a la desesperación más completa en el conocimiento, y por ello, a la invitación a la pasividad intelectual absoluta, o, mejor, al distanciamiento respecto de todo compromiso con los juicios. Algo así como a la inconcebible orden: "No crea usted nada, ni siquiera que no debe creer nada'.

Así, pues, si hay algún teorema, es porque también hay algún juicio de suyo absolutamente indemostrable (y verdadero, y absolutamente cierto). Y a no ser que se establezca - absurdamente- que la lógica es la única ciencia posible para el hombre, habrá que pensar en que haya juicios de esta suprema dignidad (é u) tafia, dignitates) en cada una de las ciencias, además de en la misma lógica. Juicios, en definitiva, que sean los principios de todas las demostraciones.

Y de antemano, si nos preguntamos por qué creemos en los principios, por qué son

verdaderos y por qué sabemos nosotros que lo son, deberemos contestar que la verdad de cualquier principio tendrá que ser inmediata y analítica (en el sentido definido aquí, que es más originario que el de la Crítica de la razón pura), objeto de la que he denominado intuición apriórica o intelectual.

Ahora bien, todo esto, toda esta descripción básica de la intuición y de la razón, no rompe el cerco de las paradojas fascinantes de Teeteto, porque no resuelve directamente ni siquiera el debate entre el representacionismo y sus alternativas.

Lo que no significa que no hayamos ganado nada a propósito de nuestra introducción en los problemas de la teoría de la verdad.

5.7. Idea del objetivismo absoluto y de su verdadero alcance filosófico

Antes de dirigirnos a nuevas tierras, nos conviene considerar no sólo la superación platónica de la posición fenomenista miti gada de Berkeley - que ha sido para lo que hemos regresado por un tiempo a la Academia de Atenas en este capítulo-, sino también el notable intento de refutación directa del esse est percipi que tuvo lugar en Cambridge cuando comenzaba el siglo XX, y que ha sido inmensamente influyente en todo el pensamiento de estos cien años en suelo anglosajón.

Tomemos las cosas de muy arriba.

Llamo objetivismo absoluto a la posición filosófica que consiste en sostener que el ser y el no ser, el valor y el disvalor, y, en general, cuanto hay y no hay, en el más amplio sentido concebible de haber y no haber, posee un rasgo común fundamental: su independencia de que alguien alguna vez lo piense, lo sienta, lo desee, lo conozca, lo tema, hable de él, pregunte por ello, lo sospeche e incluso lo olvide o lo ignore. En definitiva, que haber algo o no haber algo son cosas o situaciones que carecen de toda conexión con el hecho de que entre los seres que hay ocurra que haya subjetividades de cualquier orden.

El núcleo del objetivismo absoluto está en desconectar el haber y el sentido. O sea, no en declarar que haber y no haber carecen de sentido, sino en afirmar que lo que hay y lo que no hay, en ciertas ocasiones, dadas las circunstancias apropiadas, se dejan entender, sufrir, esperar, oír, tocar, etc.; pero que no hay necesidad ninguna de conectar el hecho de que haya algo con el hecho de que posean sentido para alguien ese algo y su ser o no ser, su valer o no valer.

En la historia de la filosofía se discute el problema en términos que suelen tomar menos precauciones, y se habla, sencillamente, de la relación entre el ser y la conciencia, entre la realidad y el sujeto. Cuando la cuestión se expresa en estas palabras, la tesis del objetivismo absoluto se enuncia como la afirmación de la independencia ontológica del objeto respecto del sujeto - de todo sujeto-. Se dice, por ejemplo, que la posición de lo que aquí denomino objetivismo absoluto consiste en sostener que "ser" y "ser objeto para un sujeto" no son de ninguna manera sinónimos.

Sin embargo, hay que insistir en que el alcance del objetivismo absoluto es mucho mayor. De ningún modo se lo debe pensar restringiéndolo a una determinada concepción de la subjetividad y, por la otra parte, a una comprensión excesivamente limitada de la ontología. Debe hacerse el esfuerzo contrario: el de entenderlo libre de toda adherencia que lo estreche.

Precisamente en virtud de esa exigencia prefiero usar términos tales como los de arriba; pues "haber" y "no haber" algo es un modo de decir que no está comprometido, por ejemplo, con la idea de que cuanto hay es y, quizá, luego, vale. Y, a la inversa, la utilización de los términos que he escogido permite, evidentemente, encarar el problema general del que tratamos sin dar por supuesto que haya valores u otros tipos de "algos" cuya forma de "haber" corra el peligro de quedar tergiversada desde el principio porque se la interprete como el ser de cierta clase de ente.

Convienen cautelas análogas a propósito de ese otro algo que hay y al que el objetivismo absoluto considera sólo fácticamente conectado con los restantes algos que hay. Me refiero a aquello que ha sido pensado como Wvx11, anima intelligens, persona, res cogitans, espíritu, subjetividad trascendental, subjetividad absoluta, sabiduría de Dios, existencia, Dasein, hombre y género humano, razón vital, lenguaje, acción, voluntad de poder, cuerpo subjetivo, razón hermenéutica, pulsión, comunidad de comunicación... Hay una forma de entender el objetivismo absoluto que no está ligada a ninguna de esas interpretaciones, sino que, más bien, previa a ellas, es por eso mismo capaz de aliarse con algunas y de oponerse, en modos diversos, a las demás. Esto es lo que hace conveniente utilizar en el umbral de la discusión - allí donde todas las cautelas son pocas - un término que intente señalar a la cosa de que se trata con un mínimo de resonancias indeseables. Me ha parecido que esa palabra podría ser sentido, con la que ya hemos trabado contacto intenso recientemente y que venimos usando desde el principio-de-estas páginas.

Así, la tesis del objetivismo absoluto es que el haber y el sentido no van

necesariamente de la mano; o que cabe perfectamente que haya algo y no roce siquiera el hecho de tener sentido.

El partidario de esta posición cree que éste es el único modo en que se puede dar cuenta consistente de todo cuanto hay, y muy en particular de que, además de haber algos en el universo que hay, haya también en él algos con sentido, algos que cobran sentido, bien como temas de conversación o investigación, bien como temas artísticos o prácticos, bien como supuestos de cualquier acción, de cualquier sentimiento o de cualquier pensamiento. El filósofo objetivista absoluto piensa que la absoluta independencia del hecho de que hay el universo respecto del hecho de que haya también en su interior ciertos seres que lo sienten, lo entienden, lo aborrecen o, simplemente, lo pisan dándose cuenta de que lo pisan, es lo que mejor permite explicar qué son el sentir, el entender, el aborrecer y el pisar consciente.

Ahora que el riesgo de malas interpretaciones ha sido ahuyentado en la medida de lo posible, vayamos relajando la severidad de nuestro lenguaje. Si procedemos así, diremos que el filósofo objetivista justamente piensa que, dado que hay cosas, cuando empieza a haber cierta otra cosa que se suele llamar un sujeto o una subjetividad, es natural que ésta entre en relación con aquellas otras que por su índole misma permitan la clase de relaciones del caso en cuestión. Por lo demás, la índole de cada cosa es absolutamente independiente de la subjetividad, es sustantiva siempre, es en sí. Y, así, de nuevo, lo que ocurre es que "haber" y "tener sentido" son cosas plenamente independientes, que cuando se dan juntas están sólo fáctico o contingentemente juntas.

En la literatura contemporánea, las relaciones entre algos en general que se dan mediadas por el sentido suelen denominarse, como ya sabemos, relaciones intencionales. Llamemos al fundamento y al término (o a los múltiples términos) de una relación intencional, respectivamente: el "sujeto"y el objeto"o los "objetos".

Ni siquiera está permitido limitar los comienzos de esta discusión con la aparentemente tenue barrera que sería enmarcarla en el ámbito de una teoría general sobre las relaciones. De la jerga de esta teoría nos basta aquí con tomar la noción de que una relación intencional, como es evidente, no es simétrica ni siquiera en el caso de que de suyo los dos algos por ella relacionados sean "sujetos" (dicho mejor: en el caso de que el objeto pueda por su parte ser sujeto de alguna otra relación intencional).

La última medida de distensión en el rigor lingüístico que quizá sea bueno adoptar es la de sustituir el término haber por el término ser siempre que no haya lugar ni a

equívocos ni a restricciones indeseables.

Reemplazando palabras por palabras según estas reglas para la mayor fluidez en la escritura, se ve que el objetivismo absoluto afir ma que ser sólo accidentalmente se iguala o se equipara con ser objeto (y también sólo lo hace accidentalmente con ser sujeto). Más aún: que ser nunca significa ser sujeto ni ser objeto; sino que entrar en una relación intencional es, sencillamente, algo que puede ocurrir a ciertas entidades en determinadas circunstancias, pero nada más.

De donde se sigue que el objetivismo absoluto niega que todo ser haya de ser fundamentalmente comprensible o apetecible. El ser, el haber algo es puramente una propiedad básica, un "en sí", un hecho bruto y cerrado sobre sí mismo. En términos tradicionales, pues, el objetivismo absoluto, si es consecuente, niega los célebres apotegmas de la filosofía clásica que afirman que es la misma - porque es absolutamente universal - la extensión que abarcan las palabras ser, verdadero, bueno y bello: ens et verum convertuntur, ens et bonum et pulchrum convertuntur. El ser no tiene por qué ser ni inteligible ni ininteligible; no tiene por qué hacer relación ninguna al deseo, al juicio, a la acción, a la sensibilidad del hombre - ni relación positiva, ni relación negativa-. Pero no solamente esto, sino que el objetivismo absoluto ha de negar por principio la existencia de una subjetividad absoluta o infinita (divina).

Dios no puede existir para quien defiende esta postura filosófica, porque la subjetividad divina, pensada como subjetividad infinita o sin límites, es, por su propio concepto, aquel sujeto que comprende todo lo que hay y estima todo lo que vale y quiere y puede y hace cuanto hay (o, mejor, cuanto no encierra contradicción que sea hecho y querido por semejante sujeto). Es una verdad inmediata que para un sujeto divino todo lo que hay es inteligible (ens et verum convertuntur) y, si lo hay, es porque ese sujeto lo quiere (ens et bonum convertuntur).

El objetivismo absoluto está precisamente basado en que no hay cosa tal como un sujeto divino, porque la admisión de semejante entidad vuelve inmediatamente sinónimas las expresiones ser y ser objeto. Inmediatamente después de que se admita que en el universo de lo que hay cabe un ser divino, haber algo" se identifica con poseer sentido"

Esta identificación fundamental es mucho más importante que la posible restricción tímida que pueda luego añadírsele separando "tener sentido para Dios" y "tener sentido para un sujeto finito". Ser es ser objeto, haber es sentido, si Dios existe; da igual que el hombre o el ángel no lo entiendan todo o no estimen todo en su justo valor.

Y, como es evidente, aún se siguen, una vez Dios introducido, muchas más consecuencias inevitables.

La más inmediata es que todo lo que hay y no es Dios mismo, ya que no puede limitar a Dios, es que ha sido hecho, querido y pensado por Dios omnisciente, omnipotente y omnijusticiero. Cuanto de haber y valer hay en el universo, ha sido, así, creado por Dios de la nada y tomándose como modelo único a Sí mismo. En el universo de lo que hay es entonces preciso distinguir el Creador y la Creación, e incluso el haber propio del Creador y el haber derivativo de la Creación. La Creación es, pues, necesariamente, expresión de Dios, gloria Dei, bó~a tiov O£o aun cuando quepan, por lo demás, todavía muchos modos de encarar ontológicamente el formidable problema de esta autoobjetivación de Dios.

En el extremo opuesto, el objetivismo absoluto es de suyo afirmación de la finitud de la razón, de la sensibilidad, del anhelo y de la acción en tanto que tales. La poderosidad del haber o de la realidad rebosa aquí hasta el punto de convertirse en la tesis de la radical oscuridad del ser, más allá de toda representación posible, de todo posible deseo, de todo viaje físico -a sus confines más lejanos.

Aparentemente, sin embargo, se diría que la tesis objetivista absoluta no tiene tantos vuelos, porque es compatible con que quizá todo lo que hay esté siendo conocido o vaya a serlo, esté siendo realizado y vaya a terminar por serlo. Averiguar si es así correspondería a una investigación empírica.

Y, sin embargo, no es posible recortar de ese modo la auténtica repercusión de esta postura filosófica. Si no es una verdad a priori (bien analítica, bien sintética) que ser es ser objeto, es entonces una verdad a priori que ser y ser objeto son dos conceptos independientes, aunque dé algún día la casualidad de que sus extensiones respectivas (el universo de lo que hay y la esfera del sentido) coincidan. Ahora bien, si son, efectivamente, dos conceptos independientes, se sigue rigurosamente cuanto he dicho a propósito de la finitud radical de la razón, la limitación absoluta del sentido, la opacidad impenetrable del ser y la exclusión a limine de Dios.

Podrá parecer inmediatamente que todo lo anterior lleva a una nueva conclusión necesaria: la de que todo sistema de filosofía que es ateísta es también objetivista de modo absoluto. E incluso que lo será todo sistema de filosofía agnóstico a propósito de Dios, y aun todo aquel en que no quepa Dios concebido exactamente de la manera en que su idea se nos ha presentado arriba.

No ocurre, sin embargo, que se trate aquí de legítima necesidad lógica. Y no sólo porque, como espero mostrar alguna vez, la concepción de Dios hasta aquí introducida requiere una reelaboración tan grande que apenas, al final de ella, podrá identificársela con este débil y vago punto de partida; sino porque, antes de todo eso, hay una posibilidad a la que debe atenderse: la de que la filosofía reconozca en algún sentido la presencia de un !6xatiov, de un límite absoluto. Un pensamiento ateísta o agnóstico respecto de Dios, pero que reconozca para sí mismo un límite absoluto, no se compromete inevitablemente con el objetivismo absoluto. Más bien todo lo contrario. La posición de una negatividad irrebasable es de suyo la afirmación de una filosofía de la finitud, o, mejor, de una filosofía finita de la finitud. Ahora bien, esta restricción "crítica" equivale, justamente, a alguna forma de la identificación entre haber y sentido, entre ser y ser objeto (sólo que se tratará de ser finito y ser objeto para la subjetividad finita).

Con esto queda suficientemente presentada la cuestión global que propone la filosofía absolutamente objetivista. Pero no sólo es extraordinariamente instructivo, sino imprescindible, estudiar el nervio de las argumentaciones con que ha sido propuesta. Para este estudio me serviré de ciertas piezas literarias de los dos representantes fundamentales de lo que llamo objetivismo absoluto: George E.Moore y el Bertrand Russell de principios de siglo (precisamente convencido de la verdad de algunas tesis defendidas por su amigo Moore). Pero también son objetivistas absolutos el joven Husserl (el autor de las primitivas Investigaciones lógicas, contemporáneas de los trabajos de Moore en la misma dirección), Alexius Meinong, Adolf Reinach y Roman Ingarden, y algunas formas ontológicas que ha adoptado la filosofía analítico-lingüística en los años posteriores a la crítica interna del empirismo y el neopositivismo lógicos.

(Hay un hecho muy interesante desde el punto de vista del historiador de la filosofía contemporánea: como en su origen la filosofía fenomenológica fue objetivismo absoluto, los colegas y alumnos de Husserl que se opusieron más tenazmente a la figura transcendental de la filosofía fenomenológica, elaborada por Husserl desde 1905 y publicada por primera vez en 1913, se comprometieron en muchos casos con el objetivismo absoluto radical. Lo sorprendente es que un grupo significativo de estos que se llaman a sí mismos "fenomenólogos realistas" ha defendido y defiende hasta hoy, sin conciencia explícita de las inconsecuencias de esa posición, el teísmo filosófico y el objetivismo absoluto.)

S.S.La defensa del objetivismo absoluto presentada por Moore

En el ensayo titulado La refutación del idealismo examinó Moore, de modo aparentemente exhaustivo, las posibilidades que se presentan en el problema de la relación intencional entre el sujeto y el objeto.

Ante todo, supuso que una relación intencional hace conjuntamente del sujeto y el objeto alguna clase de totalidad. - que ambos pasan, aunque sólo sea por un instante -ése en que el sujeto conoce al objeto-, a constituir las dos partes de un todo ensamblado por la relación intencional. Por consiguiente, el problema se formula en términos de investigar si estas partes son mutuamente independientes o si se exigen la una a la otra en algún sentido (o, incluso, si es que no se distinguen en absoluto, y nosotros disponemos de dos nombres para una realidad en la que sólo hay una cosa). El caso segundo, el de la mutua exigencia de las partes que serían el sujeto y el objeto en el todo reunido por la relación intencional, las posibilidades, a la hora de pensar esa dependencia, son: o bien que ambos constituyen para su respectivo correlato la condición necesaria y suficiente, o bien que una de estas partes es condición necesaria de la otra -y entonces esta segunda tiene, a su vez, que ser condición suficiente de la primera, porque partimos de la hipótesis de que realmente se da la que llamaré, para aligerar la discusión, totalidad intencional.

Conocemos de antemano cuál es la respuesta a esta cuestión que Moore, objetivista absoluto, concibe como la única que escapa a todo reproche lógico: la que afirma que las partes de un todo intencional son perfectamente independientes la una de la otra, de tal modo que cabe que cualquiera de ellas varíe cuanto desee, sin límites, sin que por ello tenga la otra que sufrir la más pequeña modificación.

Lo cual significa, sencillamente, que cualquier cosa puede alguna vez ser objeto de cualquier relación intencional, y que cualquier relación intencional puede referirse a cualquier tipo de entidad; y también, que hay infinitos algos posibles que no tendrán jamás nada que ver con ninguna relación intencional (ningún sujeto los conocerá, los estimará o los querrá jamás).

Aquellos todos en los que las partes que los forman no son separables sin que ellos se destruyan, o sea, aquellos todos en los que la variación de una parte exige absolutamente la de la otra (simplifico todo el asunto suponiendo todos con sólo dos partes), se llaman todos orgánicos, y las relaciones que unen dos partes en un todo orgánico se llaman relaciones internas (porque afectan a la naturaleza de los términos por ellas relacionados, y lo hacen hasta el punto de que éstos no pueden subsistir si la relación se rompe).

Moore argumenta así. En primer lugar, descartamos que "ser" sea sinónimo de "ser objeto". Porque si de verdad se tratara de sinónimos, afirmar que ser es ser objeto (que esse es percipi) sería pronunciar una frase no informativa, algo así como una definición en un diccionario. Pero de este tipo de pseudoinformaciones no es posible inferir legítimamente conclusiones tan impresionantes y tan contrarias al sentido común como las que de hecho muestran los idealistas, los sensualistas y los agnósticos, que ellos son capaces de derivar correctamente de que esse es percipi. Los idealistas sacan la conclusión de que todas las sustancias reales son espíritus, o incluso que sólo el espíritu absoluto existe real y propiamente; los sensualistas (que son, grosso modo, los fenomenistas de nuestras discusiones), que todo lo que conocemos no es, en último análisis, más que nuestras privadas sensaciones; los agnósticos metafísicos, que la cosa en sí permanece fuera del alcance del conocimiento, oculta siempre más allá de los fenómenos. El sentido común, en cambio, que rechaza de plano identificar ser con ser objeto, está firmemente convencido de que conocer, por ejemplo, es entrar en contacto de alguna manera con la realidad, y de que ésta es previa incluso a que exista nada (nadie) con capacidad de conocerla. El sentido común cree que la realidad no tiene de suyo nada esencial que ver con ninguna relación intencional, como observamos.

En definitiva, sigue Moore, si todas las conclusiones más llamativas y más interesantes de la filosofía - por ser las más contrarias al presunto objetivismo absoluto y realista del sentido común- están lógicamente basadas en la tesis de que ser sea ser objeto, no habrá manera de pretender que esta proposición capital es un juicio no informativo (so pena de comprometerse a demostrar que el sentido común viola el principio de contradicción).

Será, entonces, un juicio informativo, un juicio, dicho en terminología kantiana, sintético. Ahora bien, como es una afirmación universal, no se presenta, por su propio sentido evidente, no se deja interpretar como el resultado más o menos probable de una inducción, ni como una hipótesis empírica refutable. Es decir, que sólo se puede defender su sentido si cabe justificar que esse es percipi es un juicio sintético a priori (verdadero). Por su mismo concepto, los juicios sintéticos a priori expresan una necesidad real. Por consiguiente, en este caso tendremos que decir que nuestro juicio será verdadero si y sólo si ser implica ser objeto, si y sólo si esse implica percipi.

Expresemos esta misma exigencia del sentido de la tesis que estamos sometiendo a crítica, utilizando ahora los términos que arriba veíamos a Moore forjar. Diremos entonces que ser es una totalidad orgánica que incluye una parte fundamental o condición necesaria suya: ser objeto, más otra parte (innominada, x; esse, si se quiere, en una

acepción restringida y ad hoc) que no es inconcebible que no se dé. Esta x es, a su vez, condición suficiente de percipi, lo que significa que allí donde hay algo, se debe inferir que hay también un sujeto que, tiene entablada con ese algo alguna relación intencional. Escribe Moore: "Esse es percipi' afirma que siempre que se da x, se da también percipi; que todo lo que tiene la propiedad x, tiene también la propiedad de que es experimentado. Y, siendo así, será útil que, en adelante, me permita usar el término ésse' para denotar sólo x".

Parece complicado, pero se reduce a esa sencilla explicación que acabo de dar: cuando algo existe, en realidad se trata de un suceso complejo y no simple, porque tú puedes y debes inferir que esa cosa que existe está siendo objeto para algún sujeto. Existir es condición suficiente para estar siendo objeto de alguien.

Si ahora dijéramos que este juicio, además de ser sintético a priori, es un conocimiento inmediato, sólo cabría oponer una impugnación: "a mí (a Moore) no me parece que lo sea". De hecho, Moore creía que sostener directamente que nuestro discutido juicio es un conocimiento inmediato, es una cosa tan inverosímil, que nunca nadie la ha hecho. Moore estaba convencido de que todos los que han sostenido que esse es percipi, nada más decir tal enormidad se han puesto al trabajo de apoyar con argumentos esta bofetada al sentido común.

Por regla general, se trata, por cierto, de argumentos indirectos, o sea de presuntas reducciones al absurdo de quien pretenda que ser no es ser objeto. A lo que al final se recurre siempre en estas argumentaciones indirectas es a que el pensamiento de un ser independiente de todo pensamiento es, precisamente, también un pensamiento. La tesis de que hay algo que existe fuera de toda relación intencional con un sujeto, es una tesis también, y por lo mismo, una relación intencional con eso que en este mismo momento desea pensarse excluido de toda relación intencional. Es exactamente querer pensar en algo en lo que nadie quiera pensar nunca.

A Moore, en cambio, su análisis de qué sería lo único que quepa pensar que haría verdadero a un juicio sintético a priori, le conduce a sostener que el sentido de estos juicios consiste en que cierto algo (x), perfectamente distinto de cierto otro algo (y), es condición suficiente de este segundo algo. Pero, si son dos algos perfectamente distintos, cada uno tiene que poder ser concebible por separado, sea cual sea la relación en que los dos entren luego o tengan que estar desde un principio. Las reducciones al absurdo (las presuntas reducciones al absurdo) del objetivismo realista y del sentido común, en realidad afirman todas que el objeto es inconcebible prescindiendo del sujeto, luego

desembocan siempre en puras contradicciones. Así, lo que sucede es que el que emprende la defensa del esse es percipi termina por no ver que lo que tiene que defender es un juicio sintético, y no un juicio no informativo (analítico, en el sentido de Kant). Este procedimiento retorcido, poco franco y nada claro, es señal inequívoca de que siente una repulsión invencible y secreta a dejarse llevar a la única salida que realmente tiene: proponer que esse es percipi es una evidencia sintética inmediata. Así, no sólo sería Moore quien no ha podido creer lisa y llanamente nunca tal cosa, sino que estaría acompañado en su "a mí no me parece que esto sea un conocimiento inmediato" (analítico, pero en el sentido que he usado siempre en este libro, y no en el kantiano), nada menos que por todos los partidarios de que ser es ser objeto.

Así, todas las defensas que se intentan de esta tesis contra el sentido común no son en el fondo, a su vez, más que violaciones del principio de contradicción, que vienen todas a parar en que se está implícitamente sosteniendo que dos algos perfectamente distintos no son más que uno.

Pero es que sucede que para la fría visión de esta ilusión lógica estorba el pernicioso uso que se hace de la hipótesis de que hay todos orgánicos. Pues se dice que las partes de un todo orgánico sólo se pueden separar o distinguir por una abstracción ilegítima, ya que, precisamente, la relación interna que las conecta y reúne hace que no quepa pensar en ninguna de las dos sin pensar al mismo tiempo en la otra. Y así, mientras parece que se sostiene que un todo orgánico tiene auténtica pluralidad de partes, de hecho se está negando la idea misma de que quepan totalidades orgánicas, porque todo lo que se puede predicar de cuanto integra una totalidad orgánica sólo se puede realmente predicar del todo mismo, y jamás aisladamente de una cualquiera de sus partes. Lo cual es declarar que las partes son indiscernibles y que la totalidad no es tal, sino una realidad simple. O sea, que es autocontradecirse.

Sin embargo, Moore es consciente de que su argumentación - esta poderosa mezcla de argumentos objetivos y argumentos ad hominem - quedaría flotando en la esfera de lo poco verosímil si no acudiera a protegerse con un ejemplo, con una descripción que ayude a que entendamos cómo puede ser que los defensores de que esse es percipi no caigan en la cuenta de que están siempre tomando un camino equivocado y dejando el único que no es contradictorio.

Un ejemplo de este tipo lo podemos tomar del arsenal enorme de las variadísimas relaciones intencionales entre sujetos y objetos. Moore decide recurrir a la sensación visual y a los colores, que es cosa que también a nosotros, teniendo en cuenta los

capítulos pasados, nos viene muy bien.

La teoría antiobjetivista y antirrealista sostendrá que la sensación y lo sentido forman un todo orgánico en el instante en que se produce la primera; de tal modo que el color es lo visible en cuanto tal, y no es nada en absoluto que se pueda concebir fuera de la visión (posible). Protágoras-Teeteto, otra vez; quizá, también Berkeley.

El objetivismo sostendrá, en cambio, que la sensación sólo puede entablar relación con su objeto si éste existe con plena independencia de que esté siendo sentido o pueda llegar a serlo.

Más aún: el defensor de que esse es percipi identificará "amarillo" y "sensación de amarillo" apoyado por su idea de que estas palabras sólo designan las dos partes de un todo orgánico, los resultados de una abstracción ilegítima que creemos que llevamos a cabo tan sólo porque usamos de hecho dos nombres diferentes. O, más bien, lo que ocurre es que, sobre la base de su incapacidad para distinguir el amarillo y la sensación de él, el antiobjetivista urde su absurda teoría de la necesidad que vincula ser con ser objeto. Ver, dirá este analista lógicamente inexperto y fenomenológicamente poco dotado (este Hume, pero no este Berkeley, sabemos ya nosotros), no es más que este amarillo ahora. Todo lo que se ve, es el color; no se ve la visión. Lo único en que consiste lo que llamamos ver, es en amarillo presente, vivo, fuerte. Y lo mismo sucede con las demás relaciones intencionales. Pensar no es más que este conceptopresente; sentir es, sencillamente, este valor, esta emoción; oler, este aroma. Lo único presente, lo único dado es en todos estos casos, justamente, un concepto, un valor, un perfume.

Moore, en cambio, incluso dejando aparte su capacidad de análisis fenomenológico (escribe, refiriéndose al acto subjetivo: "es como si el otro elemento fuera diáfano; y, sin embargo, puede ser distinguido si miramos con suficiente atención y si sabemos que hay algo ahí que buscar"), como sabe de antemano, en virtud del análisis lógico, que hay una diferencia innegable para todos, que separa los dos componentes x (ser, en el sentido común y en el obje tivismo absoluto) e y (percipi), los encuentra, desde luego; y los identifica como, respectivamente, objeto y conciencia.

La x es un algo cualquiera; el resto casi diáfano es una "percatación" (awareness) o "conciencia": un acto, un acto intencional, en nuestros términos ya usuales. Entre el acto y el objeto, entre el percipere y el algo objetivo, la relación que los une ahora es una "percatación".

El paso final de la investigación de Moore consiste en aquilatar mejor este resultado, y sobre todo, en protegerlo de impugnaciones debidas a malentendidos que, por lo que parece deducirse de la historia de la investigación de la conciencia, son muy naturales de cometer.

Si no hay el amarillo, no hay posible percatación de amarillo; si no hay la sensación, es obvio que tampoco se establecerá la relación intencional entre ella y el amarillo. Para que haya la relación, ha de haber - han de ser - los dos términos de ella. Pero la sensación puede serlo de azul o de verde; y a su vez, el amarillo puede ser objeto de un pensamiento y no de una sensación, o bien puede carecer desde siempre y para siempre de todo contacto con cualquier sujeto, con cualquier acto intencional en absoluto.

El análisis que Moore, a esta altura de su argumento, impugna es ya uno más sutil que aquel en el que la transparencia del acto hizo que éste fuera enteramente disuelto en el objeto. Para este análisis más delicado, pero también insuficiente, lo que aparece al considerar un fenómeno consciente de visión de amarillo es amarillo ahora, amarillo existente, presente, dado. He ahí ya las dos partes de la totalidad intencional. Al todo lo llamamos sensación; a la parte amarillo, contenido de la sensación; y aún nos queda la existencia, la presencia, la donación ahora, que es lo que este caso tiene en común, por ejemplo, con una sensación de rojo (y es la parte que podríamos denominar "conciencia' o "percatación").

De este modo, el amarillo o el rojo, igual que los demás objetos sentidos o pensados, se integran en la conciencia o en el acto intencional como contenidos o ingredientes suyos, sobre los que se dirá luego, naturalmente, que no existen sino como contenidos de la conciencia o partes componentes de la conciencia. Esse es percipi renace de sus cenizas descriptivas - la resurrección lógica le está vedada para siempre, eso sí.

A la vista del interés intrínseco del asunto, Moore, aunque piensa que, mientras no se levante la condena lógica huelga en el fondo, decir más, insiste en aclarar que no sólo la introspección no muestra que la conciencia sea amarilla cuando se da la sensación de amarillo, sino que, aun si la sensación de amarillo es ella misma amarilla (porque el amarillo sea, sin que lo advirtamos introspectivamente, contenido real y componente de esa sensación), esto no tiene nada que ver con la relación de percatación entre el acto y el objeto. El acto no es una totalidad de cualquier tipo, sino, justamente, es un hecho mental, es conciencia; y los hechos mentales sólo se vinculan con los objetos "percatándose" de ellos, tanto sí además se vuelven de su mismo color, como si no. La absorción del objeto en el acto no es de ninguna manera - nosotros lo sabemos desde

nuestra primera visita a la Academia platónica - una descripción presentable de lo que significa que el acto y el objeto entren en relación y constituyan, por un momento, una totalidad intencional.

En el fondo, pues, la teoría de los "contenidos de conciencia", además de ser autocontradictoria, se carga innecesariamente con un nuevo supuesto arbitrario: el de que la conciencia contiene en su interior (en su inmanencia) una imagen mental del objeto que es fatalmente transcendente e inasequible (o sea el representacionismo). El objeto, en estas condiciones, resulta ser... la parte amarilla de la conciencia misma (que, por cierto, no hay modo de captar introspectivamente).

5.9. Reducción al absurdo del objetivismo absoluto en la versión de Moore

Es más fuerte la impresión de fuerza lógica que la fuerza lógica misma de este brillante ensayo de Moore, según temo. Me limitaré a notar cómo hay cinco consecuencias falsas, absurdas o improbabilísimas, según los casos, que, ya que se siguen realmente de esta Refutación del idealismo, por lo menos ponen sobre aviso acerca de las dificultades del objetivismo absoluto. No trataré en detalle estas consecuencias, porque Platón nos ha enseñado ya lo suficiente para que no tengamos que hacer más larga estancia en Cambridge; y también porque las páginas posteriores de este libro harían superflua la dilación.

1. Dado que la relación intencional está aquí concebida de tal modo que no subsiste más que si verdaderamente hay fundamento y hay término de ella - es decir: está interpretada como una auténtica relación más, en pie de igualdad con cualesquiera otras relaciones no intencionales-, se sigue que no es posible establecer una relación de conciencia con lo no existente.

   Todo lo que se ve, por ejemplo, existe, entonces, tal y como es visto, y lo mismo hay que decir de todo lo que se piensa.

   Moore no se preocupa de advertir a su lector que quizá haya relaciones intencionales en las que las cosas sean más complicadas; pero debería haber tomado alguna precaución en este sentido, si no quería que quien asiente a su refutación de que ser sea ser objeto concluya que la creencia es también un tipo de percatación que requiere que lo creído por ella exista tal y como es creído. Y en tal caso se renuncia a toda posible teoría del error y lo falso.

Ahora bien, quien no dispone de ninguna teoría de lo falso tampoco es capaz de presentar una teoría viable de la verdad.

2. Esta fatal carencia de alguna explicación de que las ilusiones realmente sean tan posibles como son, está en relación esencial con el hecho de que la percatación de Moore no contemple siquiera que quepa que ella sea una interpretación del objeto (o una interpretación del contenido del acto, en cuyo caso, por cierto, objetivar algo conscientemente se explicará como interpretar en cierto sentido las partes inmanentes de la conciencia misma, las vivencias [cfr., 15, cap. II]).

Para decirlo de otra manera, Moore no tiene en cuenta la idea de que una relación intencional quizá deba describirse como algo esencialmente más complicado que un puro puente real entre dos entidades reales (que así se integran momentáneamente en un todo no orgánico). Es posi ble que la relación intencional esté mediada, justamente, por un sentido, como muchos filósofos han propuesto, y que no consista en la lisa y llana recepción o captación de un objeto.

3. La doctrina mooreana sobre la autoconciencia en la Refutación es también absurda, como no podía ser menos.

Recordamos que la sensación de amarillo consiste en el amarillo más una parte casi diáfana, común a esta sensación y a la de rojo o verde. Esta segunda parte es la conciencia, la percatación. Ahora bien, Moore supone que toda relación intencional básica, toda "percatación", posee la misma estructura de relación externa (o sea no interna, no constituyente de un todo orgánico) entre dos entidades plenamente independientes.

Pensemos ahora el caso en que la sensación de amarillo es el objeto, a su vez, de una percatación.

Sobre estos supuestos, sólo ciertas propiedades que casualmente resultan tener las entidades así relacionadas pueden intervenir condicionando el hecho de que un acto se dirija precisamente a otro acto intencional como objeto suyo. Pero semejante descripción destruye inmediatamente el fenómeno peculiar y primitivo que recibe el nombre de conciencia, y que consiste no en ser una relación más entre las relaciones, sino captación de un objeto a través de un sentido (o, simplemente, captación de un sentido) y, al mismo tiempo, captación de sí misma. El espejo o el ordenador no establecen relaciones intencionales o mentales con nada porque, a lo

sumo, reciben la cosa, pero ni la entienden como un sentido o a través de un sentido, ni - lo cual es, asombrosamente, lo mismo- se autoconocen de ninguna forma.

Conciencia no es cualquier tipo de relación a lo otro, sino, precisamente, la relación a lo otro como otro, a lo otro en tanto que otro; y no puede haber propiamente este como más que acompañado de una extraordinaria relación del sujeto (del acto de la relación consciente) consigo mismo en tanto que sí-mismo.

La conciencia, aun en su forma más elemental, es de lo otro como otro porque lo es también de sí mismo como sí mismo, permítaseme decir. O, invirtiendo los términos, es autoconciencia porque es heterociencia.

Esta extraordinaria, literalmente excepcional doble relación es lo que Moore desconoce por completo cuando trata el problema de la conciencia, seguramente porque, en este caso, le cierra la visión la cortina de las palabras. Y en consecuencia, su análisis también ignora tanto la temporalidad como la "yoidad" de la relación intencional, dicho sea al pasar.

4. Moore se pone sin reservas en manos de la idea de que es absolutamente indiscutible que el universo entero de lo que hay cae dentro del alcance de una red de conceptos máximamente generales, formales, a los que por principio nada puede escapar. Moore no se deja alertar por la historia de la filosofía, y parte de que es obvio que todo lo que hay se deja analizar con instrumentos tan sencillos y tan inmediatos como son las nociones de unidad y multiplicidad, relación, todos y partes, sustancia y propiedades - aunque la matemática formal ya ha mostrado su increíble complejidad real, no exenta de aparentes paradojas, como las que ofrecen los resultados de Gbdel-. El supuesto más decisivo de Moore es que hay una ontología absolutamente general, al menos como posibilidad.

Esto, repito, no parece significar más que una trivialidad: que todo lo que haya será simple o complejo (una totalidad), tendrá o no relaciones (que serán simétricas, reflexivas, transitivas, etc., o sus opuestos) con cualesquiera otras cosas, poseerá las propiedades que sean, etc., etc. Estas nociones y la teoría a la que dan lugar, podemos llamarlas ontológico-formales. No son sino aquellas ideas máximamente generales que es imprescindible pensar cuando se piensa la idea matriz de todas ellas: la de algo en general, es decir, la de objeto en general (expresión esta en que "objeto" significa, sencillamente, el referente del nombre que

hace el papel de sujeto gramatical en al menos un enunciado predicativo verdadero). Pues un objeto sin ninguna propiedad no es un objeto; pero, en cuanto tenemos el objeto y su propiedad, tenemos ya todas las restantes cate gorías formales (sustancia, accidente, relación, conjunto, totalidad, partes de diversos órdenes, etc.).

El supuesto de que hay verdaderamente una ontología general sin restricciones muestra ahora ser la paradójica motivación última del objetivismo absoluto.

En efecto, cualquier cosa que haya o pueda haber, será muy de veras una, y poseerá siquiera alguna propiedad que pueda predicársele con verdad. En este sentido, si hemos de admitir totalidades orgánicas, nunca podremos analizarlas como estando constituidas por "relaciones internas". El concepto de una relación interna es puramente absurdo. Lo que no significa ya que no existan todos orgánicos, pero sí que la vinculación necesaria de las partes en ellos deberá exponerse en términos muy distintos. (Por ejemplo, se hablará, quizá, de conexiones causales; de conexiones de continuidad; de cooperación de las acciones de cada parte a la función integrada del todo; o de la excepcionalidad de la conciencia.)

Desde el punto de vista de quien acepta que la lógica y la matemática formales constituyen la ontología general misma, la teoría verdadera sobre la estructura generalísima en que luego se inscriben como materias las realidades de todos los órdenes (divinas, humanas, materiales en sentido estricto, culturales, etc.), desde este punto de vista es inaceptable, con toda evidencia, la noción de las relaciones internas fundando unidades que sean todos orgánicos. Cada entidad que realmente sea un objeto siquiera posible tiene que tener un mínimo repertorio de propiedades que la individúen; y este repertorio tiene que ser irrepetible, aunque contenga elementos que vuelvan a encontrarse, en otras combinaciones y otras compañías, como propiedades de los demás infinitos individuos posibles. Entonces no cabe sino que todas las relaciones sean externas: que no afecten al sentido propio e inalienable de las entidades que ellas relacionan.

5. Observemos, finalmente, a qué paradójica situación da lugar el objetivismo absoluto, ahora que hemos penetrado en su centro vital.

De una parte, en su propio concepto se contiene la exclusión de que cuanto hay tenga algo que ver, necesariamente, con el hecho de poder ser objeto para una subjetividad. Que lo que hay sea o no comprensible, es un puro hecho, algo que

acontece tan sólo porque eso que hay da la casualidad de que entra o deja de entrar en alguna relación intencional con algún sujeto.

De otra parte, sin embargo, el objetivismo absoluto se funda, evidentemente, en la aceptación de que hay una ontología general. Los argumentos en favor del objetivismo se basan en que todo lo que es tiene de suyo, ya siempre, por necesidad, alguna propiedad, en tal forma que entrar en una relación intencional le es sólo posible a algo que, previamente, es de suyo algo -y lo es, por tanto, con plena independencia de las relaciones intencionales que cualquier sujeto pueda tender hacia él.

La paradoja pone al objetivismo absoluto en una dificultad de la que no puede escapar. Si todo lo que hay y puede haber está sometido a las leyes de la ontología formal, entonces es que todo lo que puede haber es radicalmente inteligible (aunque quizá en parte no sea accesible al conocimiento, el deseo o la acción humanos). Para decirlo en los términos de la argumentación de Moore, esse es percipi posse, y la idea de un sujeto que sea el cognoscente absoluto o perfecto no sólo no queda excluida, sino que está necesariamente entrañada, como una idea posible, en la tesis imposible del objetivismo absoluto.

6

Tercera navegación de la teoría de la verdad

6.1. En qué ha consistido la segunda navegación de la filosofía y qué permite augurar una tercera

La segunda salida, la segunda navegación la emprendió la filosofía cuando localizó en el juicio, en el discurso enunciativo y su sentido, el lugar esencial de la verdad. Los primeros pensadores, tanto aquellos que Aristóteles llamó teólogos o mitólogos cuanto todos los presocráticos que en el mundo han sido, anteriores y posteriores cronológicamente a Sócrates, creían que, si el hombre prescinde del espejo de los discursos, quizá tenga alguna posibilidad de comprender el ser verdadero de las cosas. Sócrates entendió que pronunciar un juicio, este acto moral constante en nuestra vida y cargado de consecuencias siempre, es nuestro modo de instalarnos en lo verdadero y lo falso. De la naturaleza al discurso, de la rnSal óyoS; precisamente para poder decir y saber lo que por naturaleza es verdadero y lo que por naturaleza es vacío (o sea refutado).

Como la filosofía primera, en el régimen intelectual impuesto por esta segunda navegación histórica de la filosofía, ha sido teoría de la predicación, nada más natural que encontrar que sus alternativas fundamentales han oscilado entre los dos límites posibles. Puesto que la predicación consta de sujeto y de predicado (en la terminología original griega, v1EOKEípEVOVy Kati11y0pO tEvov) y deja, además, ya siempre atrás la cuestión del escepticismo, toda esta filosofía es, propiamente, dogmática, en el sentido (kantiano) de que comienza con la tesis de que al menos algunas cosas son en sí mismas conocibles a través del discurso humano y en él; y, luego, da preeminencia o bien al sujeto o bien al pre dicado a la hora de pensar lo más radicalmente que le es posible la teoría de la verdad.

Los platónicos de todos los tiempos consideran aún más primordial el papel del predicado que el del sujeto, de modo que sitúan el auténtico ser en lo universal e inmutable, en lo eterno, y creen que lo individual y efímero y sensible es en realidad la

apariencia del ser.

Los aristotélicos de todos los tiempos consideran que la predicación sólo es fundamentalmente posible en la medida en que a ella subyace la posición del sujeto. Consecuentemente, localizan en él, en el sujeto que sólo puede servir de sujeto (únóa rarnS, substantia), que no es, por tanto, universal en ningún sentido, el ser más propiamente dicho (ovaía, essentia); mientras que creen que la universalidad de los predicados tiene su verdadero fundamento en la inteligencia limitada del hombre: en la elaboración, guiada por la sensibilidad, que la razón lleva a cabo sobre la realidad conocida.

Pero la segunda navegación no es la salida definitiva de la filosofía al campo de lo real y lo verdadero. Ya en la formulación del problema socrático del óyoS es decisivo el momento de creencia consciente y responsable en el juicio lógico. Lo era hasta tal punto que Sócrates no hablaba sino con quien creía lo que decía, y nunca pensó estar sólo, por esto mismo, analizando discursos, sino, como él dice en el texto platónico, examinando hombres y poniendo a prueba y refutación a hombres.

En el es copulativo, unificador del sujeto y el predicado, no se refleja lingüísticamente este factor capital. La lógica, de hecho, analiza el es como una parte del predicado.

Ahora bien, el último debate nos ha situado ante la imposibilidad de entender la conciencia como una relación ni externa ni interna. La pronunciación consciente del es de la verdad y la falsedad no se deja estudiar o tematizar en el marco de la ontología general. La doble relación que hemos llamado de autoconciencia y heterociencia no es ni sólo ni primordialmente una relación. O, lo que es lo mismo, la ontología cuya dirección es la teoría de la verdad como predicación no tiene un instrumento suficientemente preciso como para poder captar justamente lo que más importa en la teoría de la verdad.

Este descubrimiento fue la hazaña que la historia reservó a Descartes; pero no tan generosamente que le permitiera a él mismo interpretarlo adecuadamente. Descartes descubrió y encubrió, prácticamente al mismo tiempo, el punto de partida de una tercera navegación de la filosofía, cuyos comienzos contribuyó decisivamente a retrasar por espacio de unos dos siglos.

Por supuesto, del mismo modo que hay pensadores que han nacido mucho después de Platón y, como hemos visto, tienen que ser clasificados entre los preplatónicos,

también hay muchos escritores postcartesianos, empezando por el mismo Descartes de la tercera de las Meditaciones sobre la Filosofía Primera, que son perfectamente precartesianos.

6.2. La crítica cartesiana del realismo

Descartes partió para su búsqueda del mejor lugar posible, del que no puede nunca ser abandonado por el verdadero filósofo: la responsabilidad absoluta por las propias creencias. Se le puede reprochar que no radicalizó lo suficiente este problema de la responsabilidad, y que lo representó en su "Meditación Primera" como un trabajo casi nada más que teórico. Con justicia se le han dirigido duros ataques a este sesgo descomprometido con el conjunto de la existencia que hizo tomar a la reflexión metafísica. Pero el caso es que sí llevó hasta las últimas consecuencias en la teoría este prometedor principio, y las páginas de su meditación poseen, por eso, el carácter de lo imprescindible para todo filósofo que se inicia.

Con una audacia sin más ejemplo que la socrática, la media docena de páginas de la "Meditación Primera" sostienen que la metafísica no puede seguir siendo ni aristótelica ni platónica, porque el lugar primordial de la verdad no ha sido, hasta este momento en que Descartes escribe, realmente explorado. En consecuencia, toda la sabiduría de la ciencia antigua y de la ciencia medieval, en el suelo de Occidente, sufre, como poco, de un desenfoque de incalculables consecuencias (que, por otra parte, es natural que se hayan hecho patentes a los ojos de todos cuando la nueva ciencia y las formas nuevas de religiosidad y política han tropezado con el sistema secular de la Iglesia, el Imperio y la universidad, hasta el desencadenamiento de un conflicto en el que Europa entera se deshace).

Una parte importante de la argumentación cartesiana ya la conocemos. En primer lugar, tenemos que organizar lo mejor que sepamos las creencias con las que nos encontramos indefectiblemente provistos el día en que decidimos vivir en adelante orientados por el ideal filosófico. Al comenzar esta sistematización jerárquica de lo que ya creemos, con vistas a poder examinar cuanto antes el valor real de las raíces de toda esta casa en la que nos hemos acostumbrado a vivir, más por influencia de la sociedad que por el designio de nuestra espontaneidad personal, seguramente caeremos en la idea (aristotélica) de que todo lo que pensamos saber lo debemos en último término a los sentidos.

Si fuera así, y si este principio no estuviera afectado por ninguna enfermedad lógica,

sería entonces indiscutible que al menos una sensación alcanza la realidad tal como es ella en sí, y en tal forma que nosotros podemos saber que así ocurre. Y, visto el mismo panorama objetivamente, sería la primera realidad la existencia del mundo al que nuestros sentidos nos abren. El sujeto formaría, sin la menor duda, parte del mundo real y básicamente sensible.

Contra esta hipótesis de la certeza sensible y la primordialidad del mundo no tiene bastante fuerza el hecho de que hay ilusiones sensibles. Responderemos a quien nos presente esta evidencia que es suficiente con delimitar el espacio próximo y de máxima familiaridad sensorial: aquel en el que los sentidos no yerran, aunque puedan equivocarse en otros ámbitos. Por mucho que vea la montaña lejana azul, no dudo de que existe la mancha de mi piel que también veo.

Pero aparece entonces la objeción del sueño, que Teeteto conocía ya tan bien. Es un hecho que yo no sueño doce horas al día y siempre la misma realidad soñada; pero no hay ninguna imposibilidad lógica que prohíba que yo u otro nos veamos de pronto en esa circunstancia. Y tampoco es lógicamente imposible que todos pasemos toda la vida soñando, o que realmente estemos siendo los consabidos cerebros en cubetas de los que tanto se sirven los epistemólogos contemporáneos. Cerebros conservados en un fluido adecuado y conectados a un ordenador que nos mantiene soñando que despertamos y que soñamos y que pensamos si no seremos cerebros en una cubeta conectados a un ordenador que nos hace pensar todo esto.

No vale escapar diciendo que tenemos que soñar con cosas que hayamos experimentado realmente. Pero sí podría valer otro recurso: recordar (platónicamente) que, soñemos o estemos despiertos, lo que sentimos está bajo conceptos, bajo universales (incluido el universal "ser un cerebro en una cubeta..."), respecto de los cuales no tiene el menor sentido el problema crítico del sueño o del ordenador falaz.

Cuando parece que con esto hemos salvado la aprioridad de la inteligencia y sus objetos, muy en consonancia con los descubrimientos de la física galileano-cartesiana, es justamente cuando Descartes concibe la posibilidad de una embestida a la aparente certeza del platonismo; y de tales proporciones, que su ímpetu le hace viajar hasta una terra incognita, como a las Américas del pensamiento.

Se trata de radicalizar el problema del ordenador falaz hasta volverlo un demonio. ¿Y si nuestras verdades analíticas y nuestras concepciones de las más elementales ideas de la inteligencia fueran errores y extravíos?

Lo que tiene todo el aspecto de ser un extravío es preguntar tal cosa como si fuera posible de veras. Pero nuestras reflexiones sobre el escepticismo espero que nos hayan convencido de que no es así.

¿Qué hay más claro y más contundente que el principio de contradicción, o que dos y dos son cuatro, o que un cuadrado tiene dos diagonales únicamente? ¿No está loco el que todavía se pregunta si no estará equivocándose al creer estas cosas? ¿No es la fe en el principio de contradicción la misma posibilidad de saber qué estamos preguntando -y qué no estamos preguntando-?

Y, sin embargo, el principio de contradicción no es la primera verdad, sino que, en todo caso, lo será la conciencia del principio de contradicción.

Reflexionemos qué se contiene en esta aparente perogrullada.

En las posiciones precartesianas, la conciencia había de analizarse como un fenómeno de segundo orden, posterior al ser primordial, o bien del mundo sensible o bien del mundo inteligible. Pero en ambos casos la consecuencia es que debe explicarse realistamente el conocimiento, es decir: como una determinación del sujeto por el objeto. En las dos hipótesis (la aristótelica y la platónica), de suyo el sujeto no es más que una cosa entre las cosas reales. Para conocer éstas (y aun a sí mismo), tiene que ser determinado por ellas. Es indiferente que esta determinación le sobrevenga a la vez que su nacimiento o le ocurra poco a poco y a medida que va viviendo; es también indiferente que la causa de la determinación sean directamente las cosas o que sea Dios o algún espíritu más poderoso que el del hombre. Es realista, en el sentido que acabo de definir, también una teoría que diga que todo el conocimiento está infundido por Dios en el primer instante de nuestra vida. El punto está en que explicamos el conocimiento como la invasión de la realidad (o de sus imágenes, o de sus indicios) en nosotros: como nuestra determinación pasiva por parte de la realidad activa.

Lo que toda explicación realista del conocimiento exige -y recordemos que el realismo es una consecuencia necesaria tanto del platonismo como del aristotelismo, que, a su vez, son las dos únicas formas posibles de la filosofía durante su segunda navegación, la cual consiste en localizar en la predicación la verdad y la falsedad-, lo que todo realismo exige, repite, es pensar el conocimiento como un efecto que sufre el sujeto bajo la influencia causal de la realidad.

Lo que Descartes se preguntó es si no cabe lógicamente pensar el conocimiento más

que dentro de los límites del realismo. Y halló que sí cabe. Lo cual es lo mismo que dejar de ser realista. Porque, si cabe, el pensamiento de esta posibilidad exige una explicación que ya no es realista, sino que se ha trasladado a más allá de todo el ámbito de la ontología platónico-aristotélica (y el estoicismo y el epicureísmo, y las teologías medievales, son todos variantes de la ontología griega clásica postsocrática).

Ha hecho mucho daño a la comprensión de la "Meditación Primera' el lenguaje teológico en que se expresó Descartes al escribirla. Pero su contenido no tiene nada que ver con una determinada teología, ni tan siquiera con la teología o el ateísmo en general. Es un contenido estrictamente racional, filosófico.

Y es que todo realismo está basado en pensar que el conocimiento se apoya en la diferenciación sujeto-objeto. El sujeto es, en principio, nada respecto del conocimiento, y el objeto lo es todo. De lo que se trata es de que el objeto traslade su riqueza (su ser, su inteligibilidad) al sujeto. Para esto, tiene que actuar sobre el sujeto, movido por su espontaneidad o movido por la mano incontrastable de Dios, que, por cierto, si es, es otro objeto más. El resultado, invariablemente, será que el conocimiento, cuando ya efectivamente está en el sujeto, es en éste una afección (náOoS). Aristóteles ha dicho, perfectamente, que la actualización en el sujeto de esta afección es la actualización misma que las cosas tienen en ellas. Conocer es que el acto de las cosas ponga en acto, en ese mismo acto, al sujeto. La verdad es esta relación de coincidencia no física o material, más que ser sólo las cosas mismas en sus actos propios.

Basta pensar la posibilidad de una causa suficientemente poderosa para causar en el sujeto los mismos efectos que creemos ahora que causan en él las cosas reales, y habremos puesto en cuestión no exactamente todavía el realismo, pero sí su certeza: lo habremos hundido en el escepticismo. Mejor dicho: habremos comprobado que ya desde un principio, aunque larvada y secretamente, el realismo era escepticismo.

No podemos saber que el conocimiento sea efecto; no podemos tampoco saber que sea un efecto adecuado a la causa a la que lo atribuimos.

Pero ¿y si el conocimiento no supusiera necesariamente una diferencia entre el sujeto y el objeto, que es, como hemos visto, una diferencia que obliga, además, a pensar que toda la positividad en la mutua relación que se establece al conocer la aporta el objeto? Realmente, si todo conocimiento supusiera la distancia intencional, el realismo sería la única alternativa; pero el realismo es escepticismo. Y como sabemos que lo es, es que la explicación realista no es ni la única ni la insuperable.

Al meditar en las consecuencias nihilistas del realismo clásico, Descartes descubrió el fenómeno capital que he llamado siempre a lo largo de este libro la conciencia, y que hemos comprobado que es simultáneamente autoconciencia y heterociencia.

Podemos y debemos entender los problemas escépticos del realismo porque hay un conocimiento primordial en el que no existe distancia ninguna entre el sujeto y el objeto, o entre el acto y lo conocido. Al no haber ninguna diferencia, ni siquiera la diferencia intencional, y menos la diferencia real entre dos entidades distintas, no tiene el menor sentido intentar explicar realistamente este conocimiento, ni tiene tampoco sentido intentar encerrar en los recintos de la filosofía clásica la realidad que se conoce a sí misma sin distancia intencional. Esta realidad no es ni un particular sensible ni un universal. No es, por eso mismo, ni un fragmento del mundo sensible, ni un trozo del mundo inteligible. Su ser no es el ser de las cosas.

Abreviamos, tradicionalmente, el descubrimiento cartesiano usando la fórmula `cogito" ("pienso"). Pues bien, el cogito es una realidad que antes - cuando se hablaba del alma - no pudo ser adecuadamente tratada y captada. Su ser es, por decirlo de alguna manera, serse; es un ser, por decirlo de una segunda manera, que consiste en pura luz (hasta el punto de ser luz de sí mismo). Es, en definitiva, un ser cuya operación, contra el adagio aristotélico, no sigue al ser. No es que primero sea un ente y luego resulte que posee la cualidad llamada conciencia. Lo que sucede es que su ser es conciencia. Consiste no ya en transparencia, que es propiedad de cristales, ni en reflejo del ser, sino en pura conciencia (de lo otro como otro y, simultáneamente, pero de modo distinto, de sí mismo como sí mismo).

Tal ser sí que merece el nombre de sujeto, y no el subjectum tradicional; porque sin él no hay verdad en ninguna forma.

6.3. La recaída de Descartes en el realismo

Descartes, que buscaba, como quien cae en el vacío, un punto de apoyo, encontró, pues, que el hecho inderivable, absolutamente primero, del conocimiento era la meta misma buscada. No se puede retroceder a más atrás que a la conciencia de tener problemas, o sea al hecho mismo de que hay problemas (de que los hay para mí).

Este conocimiento fundamental - "estoy dudando del valor de todos los conocimientos"-, que no se puede explicar realistamente sin cometer un pecado lógico clamoroso de circularidad, es, por eso mismo, un punto de apoyo absoluto, que no

necesita ningu na garantía exterior. La posición cartesiana es la primera que excluye de su comienzo la necesidad de recurrir a lo divino a fin de asegurarlo de manera absoluta. Es un ateísmo de principio, en este sentido preciso (en el sentido religioso de la palabra, no sabemos si no será el verdadero ateísmo exigir que sea Dios el fundamento causal de la verdad primera). Ni Dios ni los Dioses pueden invalidar o corroborar el cogito. En él tenemos un hecho que es a priori respecto de toda necesidad y de toda contingencia.

En principio, el descubrimiento del cogito abre la perspectiva de una ciencia nueva y realmente fundamental. Su nombre, en la historia de la filosofía, ha sido el de fenomenología transcendental, que no ha podido ser usado hasta casi trescientos años después del trabajo pionero de Descartes. La causa de este retraso está anunciada: el descubridor de estas Américas intelectuales las quiso explorar con los métodos a que estaba acostumbrada la humanidad occidental desde hacía dos mil años. No tuvo la precaución de renunciar al bagaje acumulado de saberes. Pero tendría que haber comprendido que esa renuncia, esa abstención era del todo imprescindible.

Sería el cuento de nunca acabar reseñar y estudiar todos los deslices metódicos que se cometen en las Meditaciones como consecuencia de no haberse prevenido su autor, en la medida oportuna, contra sus hábitos intelectuales.

El más grave de todos es, seguramente, haber creído - a pesar de lo inverosímil que resulta tal cosa, una vez que uno ha realizado la investigación crítica sobre el realismo que nosotros hemos resumido aquí - que todo conocimiento lo es de un objeto. ¡Incluso el cogito! No se puede ser más contradictorio en la interpretación respecto de lo que se acaba de llevar a cabo en la práctica de la búsqueda. Pero así fue la historia del propio Descartes. En la "Meditación Tercera' está seguro de que todo conocimiento es un juicio, y de que un juicio consta de ideas, más cierta forma intelectual; o sea de ideas pensadas en cierto modo peculiar por un sujeto.

Naturalmente, como el cogito es un conocimiento, tendrá que ser un juicio. Como todos los juicios, tendrá que constar de al menos una idea, más la forma peculiar del asentimiento, que se superpone a la forma de la mera representación (que es, más bien, ausencia de forma, puro pensar las ideas sin tomar actitud nin gana subjetiva respecto de ellas). Pero el asentimiento se concede legítimamente a una idea o a un complejo de ideas en virtud de alguna propiedad que poseen esas ideas. ¿De qué otro modo íbamos a concebir la legitimidad de creer? Es seguro que podemos dar nuestro consentimiento intelectual a infinidad de ocurrencias; pero es también seguro que, si obramos caprichosamente en esta cuestión, nos equivocaremos infinitas veces. El asentimiento

hay que administrarlo cautelosa y responsablemente. Y sería una barbaridad concederlo simplemente cuando sentimos, por ejemplo, cierto placer en creer. No puede ser que la responsabilidad al juzgar dependa de un sentimiento subjetivo. Pero, como lo que creemos es siempre una idea o varias ideas conjuntadas, tenemos que atribuir a estos objetos, y no al sujeto, la posesión de lo que los haga realmente dignos de fe.

¿Qué podría ser esta evidencia objetiva, ínsita en los objetos que pensamos, en las ideas - es Descartes el inventor de este uso de la palabra, que tanto hemos encontrado al estudiar a Locke y a sus críticos seguidores-? La única manera correcta de expresarse será decir que cuando las ideas que estamos considerando se sitúan ante nosotros en la plenitud de su claridad, dejándose ver exhaustivamente, entonces estamos autorizados a creerlas tal y como se nos presentan. Descartes llama a este criterio, a esta descripción de la evidencia de los objetos, única garantía que él puede pensar para la certeza subjetiva bien fundada, la claridad y distinción de las ideas. Una idea es clara cuando, tal y como se nos muestra en la inteligencia, podemos globalmente diferenciarla de cualquier otra; una idea es distinta cuando todas las notas que la componen, todas las sub-ideas de que está hecha, se hallan en la inteligencia claras unas respecto de las otras.

El criterio de la certeza bien justificada, la evidencia objetiva de las ideas, es, pues, el análisis exhaustivo de los objetos que pensamos. Por definición, sólo puede ser claro y distinto aquello complejo que haya sido reducido a sus simples. Por definición, una idea simple sólo puede estar o no estar en la inteligencia, estar o no estar en la actualidad de la comprensión; pero no puede estar ahí en estado de confusión e indistinción. Es realmente la primera regla del buen método: no intentes resolver un problema complicado tomándolo en bloque. Deberás ir distinguiendo sus pro blemas parciales, grado por grado. Confiarás en que la inteligencia, el buen sentido, la "luz natural" consiste en que, cuando lo complejo se ha descompuesto en simples, entonces se ve ya claro, y esta percepción o visión es indefectible, infalible. Todos estamos dotados de la misma dosis de buen sentido o de luz natural en la inteligencia, pues todos somos por igual capaces de diferenciar lo oscuro de lo claro; nuestras dificultades proceden todas de la poca precaución al manejar el método con el que se accede a lo simple. Este método es aquel que las matemáticas, ya desde la geometría euclídea, tan imbuida de platonismo, han puesto en práctica con un éxito siempre creciente. Últimamente, las matemáticas han demostrado que no limitan su ámbito de aplicación a los números y las extensiones y los sólidos, sino que rompen las viejas barreras de la cantidad (uno de los accidentes de la ontología aristotélica) y ponen a la vista de todos su capacidad para captar la misma estructura real de las cosas. La matemática se ha extendido a ser física, a ser,

literalmente, ontología de la naturaleza. Pero esto es sólo el comienzo. En realidad, la matemática tiene que aspirar a convertirse en la filosofía primera y universal: todo está realmente escrito en este lenguaje, que es el de la sabiduría divina misma (como anticipaba muchas veces, tomando la Biblia a la letra, Agustín, y como habían dicho los pitagóricos antiguos y sus seguidores, los intérpretes de la sabiduría de Hermes Trismegisto). Todo ha sido hecho según orden, medida y peso: según número. El orbe entero del conocimiento tiene que ser reconstruido, destruyendo toda tradición ajena a este viejo tronco de lo que hasta aquí apenas pasó de ser sueño de la humanidad.

Así transitó Descartes desde el cogito, que había sido descubierto al comprender que no es la verdad analítica de las matemáticas la verdad primordial, sino que lo es la conciencia de ella, hasta la ontología universal more geometrico, o sea, hasta la mathesis universalis como filosofía primera.

Semejante círculo extraordinario no podía escapar del todo a la perspicacia de Descartes. El cogito casi podría decirse que es todo menos una clara y distinta percepción de ideas, y el filósofo que lo ha establecido como punto arquimédico para levantar con la palanca de la inteligencia el mundo de la verdad es muy consciente del peculiar camino (la crítica del realismo, el "genio maligno") que él ha recorrido hasta su hallazgo. De hecho, confiesa que cuando recuerda este camino se ve en el nihilismo; pero, cuando se vuelve a la evidencia clara y distinta del cogito, cree haberse salvado del escepticismo. Reconoce que hay contradicción entre la vía y la meta. Pero este tipo de contradicción sólo puede realmente darse entre la meta tal y como es en sí y la meta tal y como es interpretada por quien llega hasta ella.

La más visible consecuencia de la intranquilidad respecto de sus propios resultados que, con toda justicia, sentía Descartes es la sorprendente exigencia de tener que demostrar primero que existe un Dios omnipotente y bondadoso y providente, creador del filósofo y del mundo, para poder afianzar la certeza de la mathesis universalis. Si el cogito realmente fuera el primer eslabón de la áurea cadena matemática del ser, esta prueba de la existencia de tal Dios sobraría tanto que nadie caería en la ocurrencia de pedirla. El que la echa de menos es que nota el abismo que realmente existe entre el cogito y la concepción grandiosa de la filosofía primera como mathesis universalis. Porque el cogito es autosuficiente desde el punto de vista epistémico. No necesita de Dios para ser verdadero. Pero las cosas son muy distintas a propósito de este macroobjeto que es el ser universal de estructura matemática o absolutamente racional. Aunque el cogito no pueda ser el sueño de un cerebro en una cubeta, ¿por qué no iba a serlo el ser que piensa la matemática universal?

Este empeño en la demostración de la existencia de Dios creador y providente se concibe en concreto en las Meditaciones a partir de la teoría de la idea, y dentro de su imposibilidad de principio, como era de esperar, contiene mucha más coherencia de la que suelen ver los comentaristas del texto cartesiano.

Se empieza por un nido de contradicciones que se siguen inevitablemente del fracaso al interpretar el cogito. Supongamos que, en efecto, hemos salvado, del genio maligno y del ordenador al que el cerebro en la cubeta está enchufado, la certeza primordial "estoy dudando del ser del mundo entero", o la certeza "estoy dudando de una presunta verdad analítica". El descubridor de la peculiar certeza absoluta que posee la conciencia comprende que no sólo es cierto que dudo, sino que asimismo es cierto de qué estoy dudando. Sé con certeza que estoy dudando de una deter minada presunta verdad analítica, y no de otra. ¿Qué expresión dar a esta doble certeza?

Por un lado, es cierta mi duda como conciencia mía, como presente mío. Descartes dice: como accidente mío, accidente de esta sustancia que consiste en pensar (= tener conciencia). La duda es un modo del yo (esta terminología, claro, la encontramos recogida en Locke). La tradición escolástica llama realidad en sentido formal, a la realidad de veras, a la realidad-realidad, si se me permite decirlo así. Descartes, de acuerdo con esto, escribe que la duda, como realidad formal, es un modo de la sustancia pensante que es él mismo (y para "él mismo" vuelve a emplear la palabra platónica alma).

Pero, por otra parte, la duda es, en nuestros términos, intencional. Se refiere a una cosa (a la existencia de una cosa) distinta de sí misma, a sabiendas, desde luego, de que es distinta de ella. Tan distinta, que es seguro que la duda existe, pero precisamente es dudoso que exista la cosa a la que la duda se refiere. Y al llegar a este punto Descartes introduce el principio del representacionismo moderno, que tan conocido nos es, sólo que con muchas más prevenciones que Locke. ¿Cómo explicar que sea dudoso que existe la cosa de la que vengo hablando, pero que sea cierto de qué estoy dudando -y no meramente el hecho de que estoy dudando-? ¿No es evidente que tengo aquí tres términos que separar: la duda en su realidad formal, como modo de mi yo; la cosa que quizá no exista; y una tercera, que otros (véase la discusión con Moore) llamaron luego contenido de la duda, pero que Descartes prefiere llamar idea de la cosa-sobre-la que estoy dudando?

Lo que tiene que suscitar el asombro filosófico es que haya esta tercera entidad, que es tan cierta como el acto de dudar. Porque ni siquiera podemos estar seguros de que

esta tercera entidad sea realmente una idea de la cosa que ponemos en duda. Si de veras somos precavidos en este punto crucial, la hipótesis de la cubeta y el ordenador, o la equivalente del genio maligno, nos recuerdan que lo único seguro es que esta tercera entidad que Descartes ha distinguido pretende de suyo (eso sí) ser idea de una cosa exterior a la sustancia pensante; pretende de por sí representar para mí una cosa exterior a mí y a la representación. La tercera entidad cartesiana, más que idea, debe llamarse pretensión de idea.

Una vez captado el problema con estos instrumentos intelectuales, Descartes plantea el paso siguiente en una forma que ahora nos será perfectamente clara: la dificultad estriba en mostrar que esas presuntas ideas que nos invaden a cada instante son realmente lo que pretenden ser, o sea, signos inmanentes de la realidad transcendente a la sustancia yo (por ejemplo, signos de la mathesis universalis real). Veamos qué es exactamente esto que acabo de decir. Supongamos que alguna vez - aunque no sé cómo - podré probar que esta presunta idea es realmente una idea. Entonces dispondré, como contenida de alguna manera en mí mismo, de una representación de cierta cosa. Esta representación no valdrá nada más que si es - lo diré en recuerdo explícito de Aristóteles, al que cité arriba - la cosa misma, sólo que representada. Si no es la cosa misma, sino otra cosa, lo que viviré, evidentemente, será una ilusión. Toda la clave del problema del conocimiento tiene que hallarse en que la representación o idea sea la cosa misma, pero, por decirlo de una manera no del todo ininteligible, la cosa en el estado peculiar que puede permitirle habitar en el interior de un yo sustancial y pensante. Nos vemos forzados a exigir que las realidades tengan, si han de ser conocidas, dos estados posibles, dos grados de la existencia. Por una parte, el grado llamado realidad formal, pero, por otra, el grado que llamaremos, con la tradición escolástica de nuevo, realidad objetiva. Una cosa en su realidad formal es una cosa existiendo fuera de la inteligencia de quien la puede conocer: por ejemplo, en el mundo. Una cosa en su realidad objetiva es esa misma cosa extramental y mundanal, pero trasladada al interior de la sustancia pensante. No una imagencilla de ella, como querían Locke y Epicuro, sino ella misma: ella misma en tanto que representada, en tanto que idea, en tanto que objeto (realitas objectiva).

El representacionismo sólo puede subsistir con estos supuestos. Y según ellos diremos ahora, con toda audacia, que cierta realidad que formalmente es un modo de un yo, objetivamente es, por ejemplo, Dios. Dios-representado es una de mis ideas, o sea uno de mis modos formalmente tales. Naturalmente, Dios (Dios a secas, Dios realmente real, o Dios como realidad formal) es todo menos un modo mío.

Luego el problema epistemológico consiste en probar que estas realidades que

formalmente son modos míos, además de esta su indiscutible realidad formal, poseen también realidad objetiva.

Pero reflexionemos en si esta manera de plantear el problema nos ha hecho avanzar en la comprensión de lo que realmente habíamos descubierto al poner el pie por primera vez en el puro fenómeno de la conciencia.

Aparentemente, de lo que nos asegura el cogito es de la realidad formal de nosotros mismos y de la realidad formal de estos modos nuestros que son nuestras dudas, nuestras sensaciones y actos de la inteligencia, nuestras creencias y emociones y deseos... Pero si el cogito lo entendiéramos sólo como certeza limitada a este ámbito - que, sin embargo, es lo que deberíamos intentar hacer-, a lo sumo nos informaría de que, hablando con Descartes, esta realidad formal presente que es mi creencia contiene otra realidad formal que, a su vez, es cierta idea mía (idea como vivencia, como modo del yo, porque la ambigüedad terminológica llega hasta este punto terrible en el texto cartesiano), la cual pretende poseer realidad objetiva, o sea ser la idea de una cosa. Luego el cogito jamás me informaría de que una realidad formal en mí posee realidad objetiva. De modo que si parto puramente del cogito, tengo que desesperar de que no vaya jamás a probar que existe alguien o algo además de mí mismo.

Sigamos la cadena de las inferencias. Vemos ahora que es preciso que el cogito haya sido entendido como otra cosa que la mera certeza de que hay un modo mío existiendo que pretende ser una realidad objetiva. Si no hubiera sido entendido más que así, Descartes no podría ni haber pensado en una demostración de la existencia de Dios que sirviera para afianzar nada menos que la filosofía primera como mathesis universalis.

Es, justamente, lo que anticipé arriba. El cogito ha sido interpretado como la prueba de que cierta idea mía realmente es una idea: de que cierta realidad formal que es un modo de mi yo posee auténtica e indudable realidad objetiva. Lo cual ha sido utilizado como la demostración de que hay los dos grados de la realidad sin los cuales este representacionismo naufraga en la nada. Para todo esto ha sido utilizado el cogito, y el mal no está en ningún otro sitio que en esta comprensión disparatada - pero genial - de lo que de veras es el cogito.

Efectivamente, cuando me pongo a repasar, invadido por la desesperación, todo el inmenso repertorio de mis presuntas ideas, voy comprobando que de ninguna puedo saber que tenga realidad objetiva: su causa cabe muy bien que sea el maldito ordenador cercano a la cubeta, quiero decir el genio maligno. Pero hay una excepción de la que

Descartes, como de pasada, como quien dice algo evidente, escribe que no presenta este problema crítico: la idea de mí mismo. Ésta no es sólo un modo mío, sino que posee realidad objetiva, porque cuando la pienso, dada su claridad y su distinción absolutamente deslumbrantes, más allá de las tinieblas del genio maligno, tengo que creer no sólo que pienso la presunta idea de yo, sino que yo existo. El yo es esa realidad que me muestra palpablemente que es susceptible de dos grados de realidad: la formal y la objetiva. La idea de mí mismo es de verdad una idea: soy yo mismo representado, y tal como soy - no deformado-. Luego, sin otro círculo lógico que este error de enormes consecuencias en la descripción del cogito, Descartes se piensa a partir de este momento provisto con todas las armas que requería su empresa.

El resto se infiere con facilidad. Veo clara y distintamente que yo, el yo del cogito, soy una sustancia finita. Si no lo fuera, no habrían hecho falta tantos miles de años para hallar el verdadero fundamento de la sabiduría universal. Soy, precisamente, una inteligencia limitada - porque la verdad es que mi voluntad se extiende a lo infinito, pero mi comprensión es clarísimo que no-. Pero es imposible pensar clara y distintamente una sustancia limitada si no se piensa clara y distintamente una sustancia infinita. Luego tan cierto como el cogito es la presencia de la idea de Dios. Y si esta presencia es tan cierta como el cogito, entonces es que no es sólo cierta la idea de Dios, sino el juicio de que Dios existe - pues el caso no difiere en nada del que hemos encontrado al juzgar con certeza que yo existo.

Dios existe y yo existo son las dos evidencias absolutamente primordiales, absolutamente inmediatas. Sólo podemos decir que, dada nuestra limitación, encontramos, desde luego, antes la segunda verdad que la primera, debido a que el pensamiento claro y distinto de Dios en realidad, como lo es de lo Infinito, sin perder nada de su claridad y su distinción se me presenta como sin duda inagotable. Espinosa expresará esta situación mucho mejor: Dios es la sustancia infinitamente infinita.

Pero ahora me encuentro entre las manos más frutos aún de los que esperaba recoger. Yo - la realidad formal yo - soy la causa evidente de la realidad objetiva yo, de la idea que subyace al cogito. Pero es que Dios es la causa evidente de la idea de Dios en mí. Yo y la idea de yo no estamos, en cierto sentido, a ninguna distancia ontológica, por más que yo sea el arquetipo de esta copia que es la idea de yo. Pero la idea de Dios está bien fuera de Dios: está aquí, en mi sustancia. Su causa está a un inmenso trecho ontológico de su efecto. La idea de Dios ha sido creada y puesta en mí por Dios mismo. ¡Pero es la idea sin la cual no puedo tener idea de mí mismo! ¿No significa esto que yo mismo y mi idea de mí somos tan evidente creación de Dios como lo es su idea en mí?

Por otra parte, nada más consecuente con admitir que Dios existe. Si existe, es el Creador de todas las demás sustancias.

Luego las ideas que realmente lo son, las realidades objetivas que al mismo tiempo son modos de mi yo, se deben todas a la influencia causal de Dios sobre mí. Lo cual se ve mucho mejor si reflexionamos en el hecho de que, como no puedo probar la realidad objetiva de una presunta idea más que valiéndome del criterio de la claridad y la distinción, es decir, del análisis matemático, en realidad todas las ideas que realmente lo son, todas las realidades objetivas son de suyo simultáneas a la idea de Sustancia Infinita y a la idea de Sustancia Finita Pensante - estos dos pilares del ser y del conocer-. Mi finitud me hace emplear tiempo y memoria en las cadenas deductivas gracias a las cuales voy probando mis teoremas. Pero la objetividad de los teoremas es tan sempiterna como la creación de Dios, y su ser es, precisamente, el de sempiterna creación divina. En consecuencia, todo el ser real es absoluta, perfectamente inteligible, aunque mi tiempo y mis capacidades - sobre todo, dada la ligereza de mi infinita voluntad - no me permitan conocerlo todo. Y toda la verdad es innata a la inteligencia creada, si bien no es esta misma inteligencia, sino creación de Dios en ella, efecto de Dios en su creación. La totalidad de la realidad objetiva ha sido creada por Dios, y su verdadero nombre es imago Dei. De aquí que el cogito, o sea, la primera idea clara y distinta que un ser finito consigue pensar como tal, y su correlato, la idea de Dios, sean directamente denominados imago Dei creata por Descartes, en alusión al libro del Génesis, cuando está llegando al final de su "Meditación Tercera".

¿No se percibe con toda la claridad deseable la distancia casi infinita entre las ideas de Descartes y las ideas de Locke? ¿No se ve a plena luz lo que significa la superficialidad en filosofía, cuando observamos qué hizo Locke con esta concepción genial de Descartes?

Pero la admiración no debe hacernos olvidar que la crítica del realismo termina en un nuevo realismo, no menos absurdo que el primitivo, sino quizá todavía más, ya que es doble la falta de quien descubre el error en el prójimo para disponerse a repetirlo él en seguida.

En efecto, el racionalismo cartesiano acaba de proponernos una explicación universalmente causal del conocimiento, empezando por el mismo cogito, cuando su fundamento es la hazaña de haber mostrado que la verdad del cogito, como tal verdad, supone la quiebra definitiva de la concepción realista del conocimiento.

Y es que todas las ideas innatas de los cartesianos son creaciones de Dios para que podamos conocer el mundo. De aquí que Malebranche, profundizando en la superfluidad de la materia (la sustancia extensa, en términos cartesianos: o sea la extensión inteligible, en los términos propios de Malebranche) a la hora de explicar el conocimiento, hable de que el mundo no es la causa de la noticia exacta, matemática, irrefutable que de él tenemos (lo es Dios, el cognoscente absoluto), sino sólo la ocasión del conocimiento, en el sentido de que si Dios no hubiera creado el mundo (en su realidad formal) no habría creado tampoco las ideas en que lo pensamos (pues en tal caso nos engañaríamos al pensar matemáticamente estas ideas, y Dios no sería Dios).

Malebranche muestra perfectamente que la realidad formal de la extensión y las realidades formales de las otras sustancias pensantes no pueden ser las verdaderas causas de sus ideas en nosotros, pero que, en cambio, estas ideas, creadas por Dios al unísono con la creación de las sustancias reales todas, las representan en nosotros a la perfección. Son la sabiduría de Dios en su Creación, sólo que trasladada al material peculiar de la idea, de la realidad meramente objetiva. Hacemos bien, pues, en creer en las cosas del mundo por el hecho de que pensamos sus ideas; pero no debemos olvidar que toda verdad está mediada por la efectividad causal inmediata no del mundo en la inteligencia, sino de Dios en ella.

Espinosa se limita a suprimir la independencia relativa de la Creación respecto del Creador. Ya la definición misma de la sustancia contravenía la aplicación tan generosa que de ella hacían Descartes y Malebranche. En último análisis, sólo la totalidad de lo inteligible, pensada subsistentemente, pensada como lo Absoluto, es una sustancia inteligiblemente tal. Sólo que no hay que olvidar que la omnitudo realitatis no queda abarcada por la simple totalidad de la realidad objetiva, sino que es propiamente realidad en sentido formal. El orbe del pensamiento, de la realidad objetiva, es tan sólo uno de los infinitos atributos de la Sustancia o Dios, si bien es verdad que en él se refleja todo el ser de la Sustancia. El yo humano no es una sustancia, pues, sino sólo un modo finito de Dios, que sólo tiene acceso a dos atributos divinos: el pensamiento y la extensión.

De este modo, el panteísmo intenta reabsorber en sí el resto absurdo de realismo que Descartes no sólo no eliminó, sino que terminó por elevar a la segunda potencia.

Leibniz, más radicalmente consecuente que Espinosa, pensó el mundo creado sólo como uno de los infinitos mundos posibles -y no como la expresión necesaria de Dios, de

tal modo que en el espinosismo no cabe distinguir lo fáctico de lo necesario, y lo posible es lo real y lo real es lo necesario-. Al no ser más que uno de los infinitos mundos posibles, Leibniz hubo de distinguir otra vez a Dios del mundo, sobre todo debido a que se vio obligado a diferenciar en Dios la inteligencia, que piensa todos los mundos posibles - de hecho, este pensamiento les confiere la realidad objetiva que todos tienen-, de la voluntad, que aprecia cuál de los sistemas de composibilidades es más valioso - por realizar el máximo de variedad con el mínimo de medios, y por contener el mínimo de mal moral - y, fiel no simplemente al principio de contradicción - de acuerdo con el cual se piensa la composibilidad sistemática interna de todos los mundos-, sino al principio de lo mejor, decide sobre la creación de este mundo.

La diferencia del mundo real albergado, por así decir, no sólo en la inteligencia sino, además, en la voluntad de Dios, respecto de cualquier mundo posible - ya de él mismo como mero posible-, mina decisivamente el panteísmo espinosista. Tanto más cuanto que el principio de la variedad máxima en el mundo mejor, en el mundo creado, lleva a Leibniz a una grandiosa concepción de las sustancias creadas en número de la misma cardinalidad transfinita que el continuo de los números reales. Esta infinita multiplicidad de sustancias creadas, todas puestas de acuerdo por la causalidad divina (harmonia praeestabilita), ninguna de ellas influyendo causalmente de modo directo a ninguna de las otras (monadología), sólo se puede pensar en tal forma que cada sustancia es un punto de fuerza, de vida independiente; pero esta fuerza sustancial es esencialmente la capacidad de reflejar en sí, como una perspectiva del Todo, el universo creado - además de apetecerlo-. En el hombre se traspasa el umbral más acá del cual esta universal representación - toda ella innata, de claridad matemática y belleza perfecta - se vuelve consciente, con lo que el apetito de universalidad también se hace tendencia consciente.

Pero el prodigioso sistema de Leibniz, sin duda el más coherente y hermoso, el más profundo de los sistemas filosóficos modernos, no puede ahora ser nuestro objeto de estudio. Sólo nos cabe citar sus virtudes como las de un corolario a fin de cuentas inexorable de la interpretación racionalista de Descartes - que fue iniciada, con todos los equívocos y absurdos y genialidades que hemos contemplado brevemente, por el mismo Descartes.

Ahora también, en el momento de cerrar (espero que provisionalmente, como todo cierre de una conversación y una indagación) nuestro diálogo con Descartes, se nos hace evidente lo que fue más profundo en la inspiración del empirismo clásico.

Puestos ante la formidable conversión del mundo en sistema de ideas que parece

comportar sin remedio el cogito cartesiano, tenemos dos recursos explicativos. El único coherente con el propio cartesianismo es el análisis matemático del ámbito de las ideas, o sea la metafísica racionalista, que describe un arco grandioso des de Descartes y Malebranche hasta Leibniz, pasando por Espinosa. Pero hay otra posibilidad, con la que el sentido común, pero más todavía quizá - como hemos percibido en Berkeley - la sospecha de que la realidad del sujeto y el cogito mismo han sido tergiversados por los cartesianos, pugnan por explicar de muy distinta manera el orbe peculiar de las ideas. Y es la genealogía, en definitiva: la historia de su surgimiento en la conciencia.

El cartesianismo es todo él innatismo realista, incluso en su variante panteísta. Para él no existe una historia filosófica de las ideas. Todas son simultáneas y sempiternas (en Descartes se supone una creación voluntarista de la verdad, mientras que los otros metafísicos racionalistas piensan la verdad como la sabiduría misma de Dios, en la que los hombres, según dice bellamente Malebranche, vemos todas las cosas). Para el racionalismo la psicología, como todo lo fáctico, carece de verdadero relieve; porque lo fáctico y lo sensible no es más que lo racional e inteligible, mientras no se ha analizado suficientemente.

El empirismo percibió en esos sistemas coherentemente cartesianos una devaluación inaudita de lo individual y, en última instancia, de lo (meramente) subjetivo. Frente al renovado platonismo de los metafísicos de la tradición genuinamente cartesiana, los empiristas renovaron, desde un punto de partida semicartesiano - el representacionismo de Locke-, el gesto aristotélico. Pero es en Berkeley, como verdadera cima de esa filosofía evocadora de Occam en la época de Newton, donde percibimos cómo la preocupación por la existencia concreta del hombre, y hasta por el cogito mal tematizado, se abre paso, mal que bien, al través de los escollos de las contradicciones que, desgraciadamente, no faltaron en sus pensamientos.

La fenomenología y la filosofía de la existencia, verdaderas renovaciones del punto de partida de la tercera (e inicialmente fallida) navegación de la filosofía, fueron sólo posibles cuando el idealismo alemán desarrolló los gérmenes contenidos en Leibniz en una dirección profundamente original y, en definitiva, más próxima a las verdades que Descartes tocó un instante antes de encubrirlas por ciento cincuenta años.

Sin embargo, los límites de este libro y la dificultad formidable del asunto nos impiden abrir ahora un espacio de diálogo con Fichte. Debe quedar reservado para otro estudio. Sólo es posible decir aquí que el idealismo alemán aúna las dos preocupaciones modernas: el ideal de una ciencia absoluta de fundamento absoluto y el cuidado por la

consideración adecuada de la subjetividad (sin olvidar los aspectos morales, estéticos y religiosos de la existencia). Pero su mérito filosófico más profundo está en haber intentado llevar hasta la última consecuencia la superación de la explicación realista de la verdad. Precisamente denomina idealismo a este ensayo de pensar en toda su hondura el conocimiento no como influencia causal de ninguna cosa en sí sobre la pasividad y la limitación del sujeto, sino como autoexposición del sujeto mismo. Claro que no como autoexposición del yo contingente de cada cual, sino de la subjetividad como tal, de la yoidad en general, o del yo absoluto, como gusta de decir Fichte.

El sistema del idealismo se propone con toda consecuencia ser el sistema de la libertad que se expone, se desarrolla y se realiza a sí misma. Pero no una libertad caprichosa, sino la libertad racional misma. De aquí que en él la finitud y la infinitud ya no se contradistingan absolutamente, pero tampoco se identifiquen como meras cosas, al modo del panteísmo antiguo (y del espinosismo). La sustancia, pensada hasta el final como sujeto, es lo Absoluto en sí que va desenvolviéndose, a través de las mediaciones todas de lo que abstractamente tomamos como finitud, hasta devenir Absoluto para sí. El instantáneo cogito cartesiano llega a ser en Hegel, por decirlo brevemente y orientar al lector en sus búsquedas posteriores, la historia entera universal, incluida la historia natural; pero no tomada aisladamente, como proceso sólo mundanal, sino entendida como automediación y autorrevelación de lo Absoluto.

Naturalmente, esta concepción global de la filosofía obliga a superar de raíz tanto la metodología matemática que caracteriza al cartesianismo racionalista como el método de introspección del empirismo fenomenista. En los términos típicos del idealismo, se trata de reemplazar al entendimiento y a la sensibilidad, respectivamente, en sus papeles de instrumentos esenciales de la verdad, para sustituirlos por la razón y la idea. Pero la idea es el pensamiento dialéctico de lo incondicionado, es decir, sobre todo: la posición de lo absoluto y de su negación, pero mostrando, pre cisamente, que el pensamiento de esta antítesis aparentemente inconciliable es ya el tránsito a una síntesis superior, cuya posición vuelve a ser simultánea de la contraposición de un contrario aparentemente inconciliable, para que vuelva a abrirse la posibilidad y la realidad de una superior concordantia oppositorum (con la que otra vez se inicia el mismo despliegue en tres momentos). Todo el proceso es el devenir de la Idea para-sí, a partir de un comienzo en que ella está ya ahí nada más que "en-sí".

Debemos atender al hecho de que la misma concepción del método racional-dialéctico supone desplazar la localización de la verdad. Y en la localización de la verdad ciframos el avatar esencial de cada auténtica época de la filosofía. Descartes apuntó a la

conciencia como nuevo lugar de la verdad; pero en seguida recayó en la proposición, en el discurso apofántico (en la filosofía del entendimiento, dicho en la jerga idealista). La idea y su proceso dialéctico son, sin duda, una determinación nueva del lugar de la verdad. En este sentido, el idealismo consuma una de las posibilidades que están dadas en el nuevo comienzo que es el cogito. Pero otra posibilidad quedó reservada para la filosofía del siglo XX, y en concreto para quienes volvieron, bajo la tutela de Franz Brentano, a la escuela de Aristóteles y Descartes, pasando por alto la disciplina kantiana. Me refiero a la filosofía fenomenológica y a las formas varias de la filosofía de la existencia.

Por su carácter descriptivamente más elemental que el idealismo, me parece que el método adecuado para culminar esta introducción en los problemas apasionantes de la teoría de la verdad es ayudar al principiante a familiarizarse con las bases del pensamiento fenomenológico. Pero sólo llevándolo a un nivel que, siendo relativamente elemental, le permita, a la vista del mucho camino ya recorrido desde que visitamos juntos por vez primera la Academia de Atenas, internarse solo por los territorios nuevos de la filosofía.

6.5. Vida transcendental

La primera observación que hace la fenomenología acerca del problema de la verdad consiste en recordar que, aun en el caso de que en último extremo fuera cierto que aquello que mejor merece el calificativo de verdadero pudiera resultar ser cualquier otra cosa, en principio no cabe disociar la cuestión de la verdad de la cosa o cuestión conciencia.

Hace bastantes años que la palabra conciencia se viene cargando de significados opresivos como nubes de tormenta. Es considerablemente ridículo que así esté sucediendo; pero, como de costumbre, lo ridículo de las actitudes generalizadas y poco pensadas no quita para que haya serios problemas en torno a la adecuación o inadecuación de los usos filosóficos más relevantes que ha tenido en el pasado reciente la voz conciencia. Podemos servirnos de las alternativas vida, existencia, manifestación, vida en sentido transcendental. Hace ahora poco al caso mover una cuestión de términos. De lo que realmente se trata es de que la observación fenomenológica señala que se debe comenzar a hablar del problema de la verdad teniendo muy presente la diferencia consciente o vivencial entre manifestación y ocultamiento. En primera instancia, la verdad y su contrario afectan a la vida consciente, son fenómenos, como puedan serlo el

deseo y la angustia, el dolor y la acción voluntaria. Dicho aún con otras palabras: la verdad y su contrario son, en principio, dimensiones de la existencia, e incluso conviene precisar: de mi existencia y de nuestra existencia.

¿Es posible explicar puramente, analizar lógicamente hasta el final qué significa existencia? Sin duda intentarán exigírnoslo aquellos técnicos de la gramática que todo lo confían a los conceptos desprovistos de cualquier vaguedad y a las conexiones lógicas claras entre las frases. Y ésa es una tarea benemérita, demasiado poco practicada, por desgracia. Sólo que en el problema que ahora discutimos olvida, justamente cuando plantea su exigencia, que a lo que nosotros nos referimos es al fenómeno indudable y primordial de la comprensión de los conceptos, las frases y sus relaciones lógicas; comprensión (o incomprensión) sin la cual, aunque no nos demos cuenta torpemente de ello, ya no será posible seguir hablando de todo esto que ellos y nosotros comprendemos tan bien.

Claro que la comprensión no es, por ejemplo, el concepto mismo. Ella se presenta de manera muy diferente. Tendremos que describirla con conceptos muy distintos de los que utilizaremos al describir qué es un concepto. Pero tampoco entonces - cuando estemos describiéndola con esos conceptos peculiares que le sean apropiados - nos estará permitido olvidarnos de que la comprensión de la descripción no es lo mismo que la descripción. El acto existencial de entender será siempre cosa distinta - pero evidentemente distinta - de las palabras y significados y frases que empleemos quizá, más que para captarlo nosotros en su singularidad, para hacérselo ver a otros que parezcan no diferenciarlo de alguna cosa que se le parezca.

La situación es la misma en los restantes ejemplos de actos o procesos o acontecimientos existenciales. Probablemente traer algunos de ellos a colación sea fructífero para hacer que el lector viva claramente esta diferencia, a la que la fenomenología, en sus primeros tiempos, llamaba clásicamente distinción entre el acto y el objeto. Paralelamente a como lo verdadero empieza por estar para nosotros en el mundo, en la totalidad indefinida de las cosas, sólo gracias a que lo vivimos de alguna manera, así también con todo lo restante. Y suele ser más fácil darse cuenta de ello. Por ejemplo, ¿quién va a confundir la búsqueda con lo buscado, o la alegría con el suceso al que ella se refiere -y del que solemos decir, imprecisamente, que la causa-? O ¿quién llegará a no distinguir su creencia y la cosa de la que está convencido? Es verdad que todas estas palabras que mencionan actividades y pasividades existenciales sirven para múltiples objetivos y tienen, como se dice pedantemente, una gramática muy compleja. Nada más natural, puesto que la existencia nos es en cierta manera todo a todos. Desde

las más remotas creaciones literarias de la humanidad va aumentando en riqueza, en precisión y matiz, y, al mismo tiempo, en vaguedad inteligente el inmenso vocabulario de la existencia. Y este desarrollo, paralelo al crecimiento de la conciencia, el conocimiento y la complicación de la vida, tiene que ser, por razones muy hondas, posterior al que experimenta el tesoro de las palabras referidas a los objetos para la existencia o de la existencia. Ha habido que retroceder de ellos a nosotros mismos; ha habido que llegar a ser sensible a aquello que, estando más cerca de nosotros que todo lo demás - hasta el punto de que es que eso somos nosotros mismos-, nos era al principio casi transparente, invisible. Homero y el Rig-Veda son mucho más torpes cuando hablan, tan maravillosamente, de la existencia, que cuando cuentan, incluso, los avatares del mundo divino.

La razón honda de que así haya tenido que ocurrir y tenga siempre de nuevo, en cada existencia individual y en cada época, que volver a ocurrir -y nada garantiza contra el olvido ni a nadie ni a ninguna época-, es precisamente que la existencia, en uno de sus aspectos esenciales, es apertura, apertura a todo; paso hacia lo otro de sí misma, transcendencia; manifestación de todo lo otro. Existir es estar yendo hacia, estar a perpetuidad saliendo de sí, como condenado a no poder hacer apenas otra cosa jamás. La existencia tiene algunas de las propiedades míticas de los grandes condenados a torturas en el Tártaro: aquellos que extienden su mano hacia frutas extraordinarias que se alejan a medida que el brazo ya casi las tiene; o quienes están obligados a llenar enormes tinajas valiéndose de cedazos que casi ni se humedecen.

Pero quizá las palabras que mejor hagan revivir la condición primigenia de la existencia, tan próxima y tan olvidada que nos parece maravillosa cuando volvemos a reparar en ella... por primera vez, sean signo y verdad. Signo, efectivamente, porque la existencia muestra ser un lugar o interioridad o mismidad que diríamos que se consume y agota en viajar fuera, en exiliarse de sí y hacer de sí propia un no-lugar frente al mundo pletórico de lugares hacia los que dirigirse y en los que hacer morada; una mismidad que se preocupa obsesivamente de la alteridad; un ser que consiste en no ser sino todo lo demás.

Es importante reparar en el hecho de que estas descripciones destinadas a sugerir lo más próximo -y, por ello, lo más lejano-, lo más manifiesto -y, por ello, lo más recóndito-, están tejidas del material de las metáforas en la mayor parte de los casos. Y es así por razón de la condición misma, demasiado cercana como para poder ser vista sino al final, de la existencia que intentamos captar. Y la metáfora fundamental es el movimiento en el espacio, de cara a la meta y no volviendo la vista atrás para no retrasar la carrera. Una

flecha lanzada, un viaje.

La misma es la metáfora esencial cuando intentamos describir el signo: algo que envía hacia otro -y que cumple tanto mejor su papel cuanto más rápidamente realiza ese envío, que es cuando no nos obliga a reparar en él-. El signo perfecto no se dejará ver - lo que no quiere decir que sea imposible retroceder hacia él, cuando cambia el viento de nuestro interés y ya no queremos tanto descubrir la cosa significada, sino al mensajero-. El signo que lleve a cabo su naturaleza propia con toda la perfección posible no será más que una transparencia, o, justamente, la interposición o apertura de una transparencia allí donde podría no haber habido más que pared opaca. Por todo esto, constantemente, como hemos tenido que observar varias veces en este libro, se habla de sentido del signo. Su significatividad o significación es, antes que nada, el sentido de la dirección en la que nos hace viajar.

¿No es entonces la existencia el signo fundamental, el signo de todos los signos? Hasta aquí, cuanto hemos podido ver en ella resulta ser envío y salida, apertura y alteración: sentido. Los sentidos de los signos concretos y particulares son en primer lugar vivencias en la existencia. Pero ello es gracias a que cada vivencia, cada fragmento o lapso de la existencia, sea del tipo que sea, remite a lo otro, significa. La vida entera presenta el aspecto de un signo: signo de la totalidad inagotable - no más agotable que el mar vaciado con un harnero.

Pero no es posible desatender el sentido inverso que también posee originariamente la metáfora fundamental de la existencia. La salida de sí no tarda nada en llegar, aunque luego se compruebe que se está llegando siempre y no se termina de llegar jamás. No hay un ámbito de nada o de tinieblas absolutas que sea preciso atravesar hasta conseguir penetrar en el mundo. Desde el primer instante -y el tiempo no es ya una metáfora cuando lo hacemos intervenir en la descripción de la existencia-, la vida está en la exterioridad del mundo, o, por lo menos, en una exterioridad que un día llegará a ser, normalmente, la del mundo o, mejor dicho, la de la totalidad inacabable. La condición signitiva de la existencia así lo expresa.

El mundo está viniendo hacia la existencia, y tiene, incluso, como un derecho de conquista sobre ella ya desde siempre. La invade, la domina hasta hacer que ella se olvide de sí misma. En este sentido por así decir inverso de la significatividad de la existencia, ella es la manifestación de todo. Y de igual forma que hace un momento con la vivencia del signo particular, cuando nos sucede en mitad de la existencia que vivimos la manifestación en superlativo de algo a la que denominamos la verdad de ese algo,

comprendemos que esta vivencia particular de una verdad concreta está hecha posible por la verdad fundamental que es el carácter de manifestación que impregna absolutamente la existencia en todas las fases de su dilatación en el tiempo.

La existencia es la verdad fundamental del mundo, y por eso no es exagerado utilizar como sinónimos de existencia vida transcendental o hasta verdad transcendental, a la vista de que la palabra transcendental designa en la tradición de la filosofía, como bien sabemos ya, lo absolutamente común, que, precisamente por serlo hasta ese grado insuperable, funciona como condición de la posibilidad de todo y, en especial, de todo cuanto no es tan común.

Lo transcendental es, precisamente, lo que es tan universal que incluso se aplica a sí mismo o vale acerca de sí mismo. Y también -y sobre todo - esta condición es importante que intervenga en la descripción de la existencia. Ella es la manifestación de todo lo otro que ella; pero, además - he aquí una diferencia respecto de nuestra captación de la existencia como signo-, es, en general y en absoluto, la manifestación o la verdad, o sea la automanifestación, la verdad de la verdad, la manifestación de la manifestación (la transparencia de la transparencia).

En efecto, sabemos acerca de la manifestación, y no sólo acerca de las cosas, de los objetos en la totalidad abierta del mundo; o sea, que la manifestación está a su vez abierta y manifiesta, sea ello como quiera. Vemos que no es lo mismo describir un concepto que describir su comprensión, y que, si reducimos la comprensión a un concepto de segundo grado, aún está ahí la comprensión de él, que es acto de la existencia, y no cosa comprendida. ¿O es que toda la existencia vamos a confundirla con una montaña de objetos llamados conceptos, o de objetos llamados frases y proposiciones?

En definitiva, estamos ahora tocando el aspecto por el que la transitividad esencial de la existencia llega a su peculiar estado superlativo (transitividad de la transitividad), que, un poco paradójicamente - la causa de la aparente paradoja es la metáfora del movimiento en el espacio-, vemos que es interioridad, permanencia en sí, algo semejante a reflexión o reflejo sobre sí. Cuando tratábamos de expresar la situación fundamental de la vida en todos sus instantes diciendo que es actividad de apertura hacia el mundo, hacia lo ajeno, dejábamos a un lado este otro aspecto todavía más capital, más fundamental, más transcendental, si se nos permite escribir un imposible: que la existencia es pasividad, sufrirlo todo, recepción de todo, ámbito abierto ya siempre para que en él quepa todo otro ámbito.

Si el mundo es totalidad inacabable, más todavía la existencia, que, a pesar de todo, lo abarca ya siempre, lo tiene recibido, como en su seno, ya desde un principio; precisamente porque ella, y no el mundo, es manifestación de todo, incluida en ese todo la propia manifestación del mundo. La Madre Naturaleza, la Madre Tierra, la Gran Madre mitológica es, más bien, Hija de la Vida, Hija del Alma insondable sobre la que escribió Heráclito uno de sus enigmas.

6.6. Los supuestos básicos del análisis fenomenológico

La vida transcendental no es, pues, mero sentido, mera exterioridad, sino también, simultáneamente, pasividad superlativa, o sea pasividad de la pasividad, pasividad de sí misma. Y, por ello, interioridad, auto-afección, y no mera proyección de un Fuera.

Comenzaremos, sin embargo, su análisis - que coincide, como ya sabemos, con el estudio de la transcendentalidad radical de la verdad - por el aspecto según el cual la vida significa el mundo.

De hecho, en los primeros pasos de la filosofía fenomenológica este lado de la gran cuestión filosófica fue el que ocupó por entero la escena, si bien ciertos matices dejaban anunciado un futuro todavía más prometedor para la investigación.

En esos primeros pasos a los que me refiero, la fenomenología hablaba, como hemos hecho nosotros aquí tantas veces, de la intencionalidad de la conciencia para referirse a la acción de la vida que consiste en abrirse a lo otro en tanto que otro, en mentarlo, en hacerlo objeto consciente o fenómeno. Y, como acabo de señalar, la conciencia en acepción plena era toda ella interpretada por la fenomenología como intencionalidad, o, como también solía decirse, como relación intencional entre actos (psíquicos) y objetos (ya fueran éstos reales, ideales, irreales, imposibles, físicos, psíquicos...).

Dos son, al menos, los principios que conducen la investigación fenomenológica en esta etapa básica. El primero es que todo aquello con lo que se cuenta de alguna manera en el presente real de la existencia está ahí tal y como está sólo gracias a que la vida intencional se refiere efectivamente, en el modo correspondiente, a eso. Pero entonces basta con observar un instante la formidable riqueza de todo aquello con lo que estoy contando ahora para comprender que la peor imagen posible de la existencia que cabe formar es, seguramente, aquella que propuso el viejo empirismo inglés, según la cual la conciencia se representa como un rosario de vivencias (ideas, percepciones) singulares sucesivas. Como si la existencia no fuera más que un estrechísimo escenario en el que no

hubiera moblaje ni luces, sólo preparado para que lo llene a cada momento del tiempo un único personaje, que le aporta al espectáculo toda su variedad.

El segundo principio de la investigación fenomenológica en sus comienzos fue que es preciso aplicar a la conciencia, fase a fase, las nociones generales que se obtienen en la mereología formal (la teoría de los todos y las partes). Dado que nada está más lejos de la realidad que esa imagen de la simplicidad informe de la conciencia, se vuelve urgente analizar en cada fase de la existencia la multiplicidad, las partes numerosas y de distinto tipo que la integran. La síntesis corre a cargo de la misma existencia; el análisis es la tarea del fenomenólogo. Y nada se diría que es más evidente que el hecho de que todo análisis supone que se parta de alguna totalidad en la que sea posible cortar o, por lo menos, diferenciar partes.

De hecho, la fenomenología conjuga en una forma particular estos dos grandes principios generales, y en buena medida la historia de su papel en la filosofía fenomenológica constituye la historia misma de esta filosofía.

En los primeros tiempos, como es natural, la sencillez era máxima. Primero, porque se admitía que alzarse ante la conciencia cualquier entidad, constituirse algo, se reduce absolutamente, desde el punto de vista de la descripción pura de la existencia como intencionalidad, a que la conciencia vive determinadas vivencias a propósito de ese algo. Dicho de otro modo: la fenomenología se desinteresaba radicalmente de lo constituido, de los fenómenos en el sentido primitivo de la palabra, para concen trarse en el trabajo exclusivo de describir analíticamente cómo vive la existencia su referencia a ellos. Y así, nada de los objetos era asunto de la descripción fenomenológica; y, a la inversa, nada fenomenológico se encontraba adherido, en principio y en general, a los fenómenos. El análisis no tomaba éstos en consideración. Ésa sería, quizá, la tarea de una ontología "material' o "regional" completa, que explore todas las zonas o regiones relativamente independientes en las que se distribuyen los fenómenos, los objetos, lo constituido (y ya se ve que este último término no se emplea con intenciones idealistas).

Haya o no realmente aquello a lo que mi existencia vive referida ahora exactamente tal y como me la encuentro cuando la analizo -y la vivo-, lo que hay indudablemente, inmanentemente desde la perspectiva de la descripción fenomenológica pura, es, en efecto, mi existencia así dispuesta o modificada. No corro riesgos de estar analizando grotescamente la nada cuando la estoy analizando a ella. Y ya queda dicho que, si existe realmente el objeto de mi intención consciente, esto tampoco afecta al problema de cómo es en sí misma, en su inmanencia, esta intención. En este caso, muchos investigadores

propenderán a pensar que el análisis de la intencionalidad es una tarea secundaria, comparada con la urgencia y el interés de la exploración de la realidad extraconsciente; pero este juicio de valor, aun cuando esté justificado, no modifica el hecho de que permanecerá siempre disponible el campo de lo fenomenológico, abierto a una investigación siempre posible. Y, en definitiva, no va acorde con los ideales de la ciencia dejar a la espalda, en barbecho, campos enteros de trabajo. Eso sí, los mismos filósofos, y no sólo los científicos que trabajan en los restantes territorios fenoménicos, quizá menospreciarán las labores pacientes e intersubjetivas de la fenomenología, porque para ellos suele ser el interés predominante diagnosticar qué es real y qué no (la metafísica) y qué vale y qué no en las áreas de la crítica del conocimiento (la lógica) y la crítica de las acciones y voliciones (la ética) y el gusto (la estética). La fenomenología no es ni metafísica, ni lógica, ni ética, ni estética; es decir, no es una disciplina normativa. Los fenomenólogos pensarán que la suya es una labor analítica neutra y previa, pero no convendrá que se olviden de justificar estos dos adjetivos más adelante.

En cuanto a la máxima simplicidad inicial en la aplicación del segundo principio que hace posible la empresa de la fenomenología en sus orígenes, la situación es, de todos modos, bastante más difícil de captar en toda su extensión.

Este principio no se limita, claro está, a proponer que hay totalidades y partes en la existencia intencional, de modo que es posible proceder a su análisis. Ante todo, admitirlo y aplicarlo en este terreno científico implica en realidad una concesión filosófica del mayor alcance que se pueda pensar: ni más ni menos que la tesis de que todo en absoluto está bajo el dominio de una legalidad uniforme, de una ontología formal, cuyas nociones centrales son, precisamente, las de todo y parte. La misma concesión que vimos hacer páginas atrás a Moore. No hay duda de que se hace esta concesión - o se da entrada a este presupuesto, quizá a este prejuicio-, porque si todo lo que es fenómeno y todo lo fenomenológico caen dentro de la extensión suprarregional de los conceptos de todo y parte, es que estos conceptos son verdaderas nociones transcendentales. El único resquicio por el que podría limitarse el alcance transcendental de la mereología formal es el problema de la dimensión no intencional de la existencia. Pero, como punto sencillamente histórico, debo aclarar de inmediato que la fenomenología comenzó con la certeza doble de que la suma de lo fenomenológico y lo fenoménico no deja absolutamente ningún fuera, nada no recogido en sus sumandos, y de que incluso lo no intencional entre lo fenomenológico es por principio analizable - entre otras cosas, porque puede siempre rendir servicios a la intencionalidad, funcionar para ella.

Pero esto es sólo el principio de lo que debe dejarse dicho a propósito de esta

cuestión.

Viene en seguida el problema de determinar qué se tomará como la totalidad fenomenológica. Máxima sencillez: esa totalidad no ha de ser sino el conjunto entero de la existencia (individual). Lo cual significa muchísimas cosas; pero, desde luego, una sobresaliente, por lo pronto: que aquello que unifica en una síntesis total la existencia no está fuera de ella misma, sino que es una parte especial de ella. Especial, puesto que su papel no es, precisamente, figurar en el catálogo de las partes, sino reunirlas a todas para constituir el todo. Ahora bien, la filosofía ha solido pensar que la unidad de la vida intencional - más o menos oscuramente presentida o tratada por los filósofos desde antiguo - está fuera y como por detrás de ella; que lo que unifica la conciencia no se encuentra en la misma conciencia. A eso se le ha llamado o bien psyché en Grecia o bien anima en la teología medieval o bien yo en el pensamiento moderno. A fin de cuentas, desde la conciencia se describen sus actos particulares predominante o exclusivamente en la forma ego cogito, que se repite idéntica a todo lo largo de la existencia. ¿Qué, si no, es el yo?

Pues bien, aquí la ley de la máxima sencillez impuso la solución empirista radical, contra viento y marea.

Habrá que diferenciar acepciones y usos de la palabra yo. Ese yo del que habla la mayoría de los filósofos modernos es un objeto o fenómeno, y nada fenomenológico; es una cosa entre las cosas, si queremos extremar el desafío lingüístico. La conciencia, unificándose de por sí a medida que prolonga su existencia y se dilata, por así decir, en el tiempo, es en su conjunto total lo único que podría merecer el nombre de yo fenomenológico.

Constatemos, entonces, una nueva consecuencia fundamental -y cada nueva consecuencia en nuestra reflexión sobre el segundo principio que hace posible la fenomenología en sus orígenes va llevándonos cada vez más lejos en los compromisos metafísicos y nos va enredando en mayores complejidades-. Será ésta que, para no practicar una escisión aparentemente insensatísima en la unidad del yo, deberemos decir que el yo fenomenológico o totalidad fenomenológica no es más que una parte, a su vez, del yo fenoménico.

Realmente ahora hemos llegado temerariamente lejos, en nombre del buen sentido común. Hemos acercado lo fenomenológico y lo fenoménico mucho más violentamente que cuando sólo los hemos aproximado en su punto de contacto en la mereología formal.

Esta vez no se trata únicamente de que haya todos y partes por todos lados, sino de que hemos pasado las fronteras de la ontología formal rumbo a la ontología material o regional. Estamos diciendo que el campo fenomenológico es un sector de la realidad humana, porque es un sector del yo fenoménico o alma, el cual es un sector del yo personal psicofísico; el cual, por otra parte, es un individuo de la región hombre - mejor: ser vivo-; y, por fin, esta región se sitúa en el mapa mundi.

La verdad es que el problema decisivo no se sitúa aquí ni siquiera en el nivel, ya muy profundo, de la escisión o no escisión del yo. Toda la cuestión se decide ya cuando igualamos lo fenomenológico y lo fenoménico, o sea cuando decidimos que es posible traspasar las fronteras entre lo uno y lo otro y abolir, aunque no en el análisis sí de hecho en el pensamiento, su diferencia fundamental.

Después de haber estudiado tantos problemas, es seguro que no creeremos que las cosas mismas no propician ese deslizamiento. Lejos de eso, si cabe "tematizar" lo fenomenológico, se pensará que es que, sin duda, cabe hacerlo objeto o fenómeno (de una serie o estrato de vivencias intencionales reflexivas o de orden segundo, susceptibles, por principio, a su vez, seguramente, de volverse fenómenos para intencionalidades de la misma estructura que ellas, pero doblemente reflexivas). Mirando las cosas por este lado, parecerá muy plausible que la diferencia fenomenológica fundamental deba transgredirse siempre que haga falta en la teoría, dado que está ya siempre superada en la vida misma de la conciencia.

Sin embargo, insistiremos en subrayar que al menos sí se ha violado el principio de la neutralidad y la primordialidad que reclamaban para ellas las investigaciones fenomenológicas. Se ha tomado partido en metafísica, y con tanta más fuerza cuanto que de esa toma de postura depende, como se ve, la posibilidad misma del análisis mereológico de la vida intencional; porque de ninguna manera es lo mismo ese análisis si se admite el yo idéntico unificador y extraconsciente que si se parte de su rechazo y, por tanto, de la noción de totalidad fenomenológica como "yo fenomenológico".

La diferencia entre estos dos modelos de análisis es fácil ponerla a la luz. En el que prescinde del "yo puro", la descripción de un presente atento de la vida en términos de, por ejemplo, "yo experimento un dolor", "yo veo la calle en que vivo", tendrá que hacerse diciendo que la vivencia se refiere en realidad a dos fenómenos u objetos, a los que ella pone en cierta relación fenoménica: el yo y el dolor, el yo y la visión de la calle (y, ya, en realidad, el yo y la calle). Ese carácter de constitución de una relación fenoménica no lo encontrará, en cambio, el análisis que se atie ne al modelo en el que

cabe el yo puro. Aquí se dirá, más bien, que el yo es como si se abriera paso a través de la vivencia intencional, hacia las cosas, parecidamente a como el ojo utiliza la visión para abrirse al mundo - pero no para colocarse a distancia, fuera de la visión, en algún lugar del mundo que él ve.

Se ha tomado partido en metafísica, ciertamente. Se ha optado, con cuantas razones se quiera, por un cierto realismo radical, quizá incluso por alguna forma de materialismo. Se está afirmando, con toda seriedad, y sacando de esta afirmación todas las consecuencias pertinentes que un hombre inteligente debe sacar, que el mundo, la totalidad de los objetos reales y de las regiones de la realidad, es el único todo que realmente merece sin restricciones este nombre: la única realidad absolutamente concreta, el universo real. Pero lo que hace del mundo mundo no es, precisamente, la inhabitación en un rinconcito de él de lo fenomenológico. Y, a la vez, deberá haber algo en el mundo que desempeñe el mismo papel de parte especialísima, unificadora de todas las restantes en la totalidad concreta del mundo, que hemos ya visto que deberá desempeñar alguna parte en la constitución concreta del yo fenomenológico. Pero si de veras el mundo real es el único todo absolutamente concreto, la concreción o independencia del yo fenomenológico será únicamente relativa. Lo que quiere decir, sin escape posible, que eso mismo que suelda entre ellas todas las partes del mundo tiene también que estar operante de alguna manera en el interior del yo fenomenológico: presente en él de alguna manera, que sólo puede ser, claro, la de actuar como principio unificador, puesto que ésa es toda la naturaleza de la parte del mundo en cuestión.

Más vale ser completo, agotar los pensamientos a cada paso, y nunca, aunque la lectura se dificulte, dejarlos marchar para que sigan volando a su aire e influyendo secretamente a título de pensamientos que no hemos pensado. Si somos aquí completos, veremos que se está intentando introducir o bien una concepción de la realidad radicalmente pluralista (múltiples totalidades concretas, múltiples sustancias que sólo entran en relaciones - si es que lo hacen - esporádica y accidentalmente), o bien el monismo. Pero ¿realmente es pensable un pluralismo de sustancias o de todos concretos si no es en la forma de una incapacidad radical, absoluta, de que tales sustancias entren en relaciones de ninguna clase? Supuesta la posibilidad de la relación, está también supuesto algo que unifica las mayores diferencias que quepan entre las pseudosustancias que trabarán luego relaciones. Y, por lo mismo, la defensa de la radical pluralidad de sustancias, si es que es enteramente realizable, sólo puede llevarse a buen término como monadología, o sea, como clausura del mundo en la perspectiva peculiar de una sustancia que lo abarca a su manera todo entero, mientras que en algún ámbito (cuya naturaleza

parece prácticamente inconcebible; recuérdese lo que arriba se dijo acerca de la inteligencia y la voluntad de Dios en el sistema de Leibniz) habrá otra u otras sustancias que también encerrarán en su peculiar perspectiva el mundo entero.

La monadología es obligadamente una forma del idealismo metafísico. Este idealismo - cuyo concepto no coincide con el del idealismo que se opone a la explicación realista del conocimiento- consiste en no admitir que haya realidades que no sean de naturaleza espiritual. Y es que no hay ninguna posibilidad de que la naturaleza de una mónada o sustancia que abarca la totalidad del mundo en su interior como desde un punto de vista particular, no hay ninguna posibilidad de que esa naturaleza se piense sino como espíritu que mira su interior riqueza, el infinito espectáculo de sus representaciones, que son el mundo entero. Y aún así, la monadología, la teoría que sostiene que hay múltiples mónadas, choca con el escollo realmente temible de tener que explicar qué es el ámbito abierto donde se desarrolla o vive la pluralidad de las mónadas.

En cuanto al monismo, un planteamiento en términos mereológicos como el que vemos desarrollar ingenuamente a la fenomenología conduce sin remedios de ninguna especie a alguna variedad del espinosismo. Y ni siquiera es claro que quepan variedades propiamente dichas del espinosismo. Pensadas las cosas hasta las últimas consecuencias, creo seguro - pero habrá que probarlo aparte y en lugar más idóneo - que la mereología tendrá que ser abandonada por la teoría de la sustancia. Y si se ha de dar ese paso, entonces será inevitable aceptar íntegramente la metafísica de Espinosa.

Seguramente estaremos ahora de acuerdo mi lector y yo en que no es cosa fácil defender con rigor la neutralidad y la primordialidad de las investigaciones de la fenomenología.

Pero todo lo dicho no es bastante, ni mucho menos, para considerar suficientemente pensado, ni siquiera en el nivel modesto de la primera aproximación, ese que vengo llamando el segundo principio para la posibilidad de la fenomenología. En realidad, sólo hemos hablado de dos de sus consecuencias: la suposición de la ontología formal como mereología y la muy apurada defensa del carácter relativamente concreto del yo fenomenológico. Es el momento de pasar a la tercera consecuencia: a la que atañe a las partes del todo fenomenológico, a las vivencias.

Vaya por delante lo más obvio: si no sostenemos que hay vivencias concretas, relativamente independientes, el análisis será imposible. ¡Habría que esperar a morir, a que estuviera terminada la totalidad del yo fenomenológico - suponiendo que la muerte lo

cierre y el nacimiento lo inicie, lo cual, contra prejuicios habituales, es realmente ya mucho suponer-! Sólo tras el cierre de esta totalidad sería factible encontrar aspectos distinguibles en ella; pero antes no podríamos haberla seccionado razonablemente por ninguna coyuntura, justamente porque, de no contener vivencias relativamente concretas, carecería de toda coyuntura auténtica. Tendrá que haber, pues, a la fuerza, esas vivencias. Pero no es nada sencillo el trabajo de buscarlas.

Primera dificultad, para seguir partiendo de lo más patente: la inextensión del presente que no dura nada, sumada al hecho difícilmente recusable de que una vivencia que no está siendo vivida (en el presente), será, a lo sumo, vivencia en sentido derivativo. Por ejemplo, el pasado, precisamente en tanto que ya no está vivo en la misma medida que el presente, se deja analizar, pero no nos preserva de posibles errores descriptivos que sólo hemos de poder reconocer como tales si nos atrevemos a ir cuerpo a cuerpo a la lucha descriptiva con las vivencias cuando más propiamente lo son: cuando viven, no cuando vivieron o vivirán.

La primera dificultad parece que puede ser evitada dando un rodeo. Será ésta una escapatoria nada más que provisional. Pero, en fin, asistimos, sea ello como quiera, y además constantemente, a nuestro presente existencial e intencional. Luego es que podemos.

El segundo obstáculo está en cómo hablar razonablemente de que uno de estos presentes dilatados, semipresentes, por así decir (porque un presente dilatado parece que tendrá que contener una porción de pasado, por lo menos, y quizá también otra de futuro), a los que constantemente estamos asomados mientras vivimos, es un todo relativamente concreto. No habrá que insistir en los lazos estrechísimos que tiene trabados con el pasado y con el futuro, sobre todo con el pasado y el futuro que le están inmediatos. Es una exageración, en la perspectiva de quien intenta limitarse a describir, empezar diciendo que en realidad la dilatación temporal de la existencia está constituida a base de lapsos infinitesimales de tiempo, todos los cuales son mutuamente independientes (incluso en sentido lógico). Así nos veremos en las proximidades de la doctrina cartesiana acerca de la Creación, siempre reiterándose, de cada segmento lógicamente independiente de la temporalidad del ser. Pero lo cierto es que la descripción asiste a una auténtica fusión continua del presente con el pasado, o del futuro, a través del presente, con el pasado. Nada nos es absolutamente nuevo nunca. Todo es de alguna manera esperable. Todo confirma o defrauda una expectativa, seguramente latente y hasta secreta. Y eso, tanto en las lejanías del futuro como si nos remontamos hasta los pasados más distantes que de alguna manera se nos dan a conocer.

La única posibilidad interesante o pensante que nos queda para poder intentar siquiera decir que las vivencias propiamente vivas pueden ser tomadas, en el análisis, como concretas, es afirmar que cabe siempre, en cada momento, la posibilidad de que se interrumpa dramáticamente la constitución continua y suficientemente armónica del mundo en la vida intencional. Podemos caer en la inconciencia. Puede, a lo mejor, disolverse en la nada la sistematicidad del mundo, como alcanzada por un terremoto de proporciones inconcebibles... Pero, en realidad, un lapso de auténtica inconciencia cosería también entre ellas, aunque de mala manera, dos partes del mundo, como en un salto que no sentiríamos y que tardaríamos en explicarnos (hasta que otros aportaran la idea de esa pérdida momentánea del hilo de la existencia por nuestra parte). Y en cuanto al cataclismo universal, sencillamente no es posible. Por formidable que fuera, al menos nos dejaría la posibilidad de interpretarlo como la ruina del orden que conocíamos, y, por lo mismo, tendría que mantener una tenue continuidad de sentido con ese mismo orden. Algo en el fenó meno seguiría constituyéndose tozudamente: espacio, color, sonido. Sólo habría crecido extraordinariamente la aleatoriedad de las presentaciones. Dejaríamos de creer en la realidad que nos era familiar, pero no por eso dejaríamos de creer en toda realidad fenoménica ni se cerraría la exterioridad sobre nuestras cabezas definitivamente.

La otra alternativa es la constante inminencia de la muerte. Sólo tomándola en consideración como un verdadero ingrediente de la vida intencional en toda su dilatación temporal, cabe entender la mera posibilidad de la concreción relativa de las vivencias presentes y, por lo mismo, la evidente posibilidad del análisis fenomenológico. Como sabemos ciertamente que podemos morir en cualquier momento, sabemos también que el presente es relativamente independiente del futuro, y que así le ha ocurrido desde siempre a todo presente. Pero muerte no tiene que querer decir fin de la existencia, ni siquiera de la existencia intencional. Más aún, no puede querer decir eso, si realmente es lo que nos permite entender la posibilidad real de la fenomenología. Pues, si no cupiera experimentar de alguna manera no ya la inminencia de la muerte, sino su misma llegada -y, por ello, su otro extremo, su más allá-, no podríamos contar con la muerte como contamos, o sea no podríamos saber de su inminencia. Este saber que permanentemente poseemos no es sino la certeza de que en cualquier momento la existencia podría experimentar un cambio que no arruinaría el mundo, sino que lo clausuraría y nos trasladaría a un Fuera - en el que, ahora sí, dada su perfecta incognoscibilidad desde este lado de la frontera, no podemos descartar que siguiera una aniquilación, una remuerte parecida a la que se temía en los inciertos paraísos antiguos de la India; o una revitalización igualmente indecible, inesperable.

La tercera consecuencia del aparentemente inocuo principio que estamos considerando es, pues, que sólo practica la fenomenología la existencia cierta de su finitud en cuanto tal existencia intencional constituidora de mundo. Martin Heidegger reconoció este hecho extraordinario en aquellas fórmulas de su obra que sólo a primera vista tienen matices románticos y trágicos: el seren-el-mundo (ésta es su peculiar y unilateral concepción de la existencia intencional) sólo es posible como ser-a-la-muerte.

Pero esta trabajosa llegada a las costas del presente relativamente concreto - dilatado, por lo mismo, hacia el pasado y el futuro inmediatos-, del presente vivo, como gusta decir la fenomenología, muy apropiadamente, sólo es la preparación para el debate en torno a la cuarta consecuencia. ¿Es que acaso todo presente vivo es una totalidad relativamente concreta en el mismo sentido? Sí, en tanto que puro presente vivo; no, ciertamente, si pasamos de la consideración de esa universal forma de la vivencia a la consideración conjunta de lo que en cada caso la llena.

Por lo regular, los campos vivos de los presentes están ocupados, por así decirlo, con una variedad inmensa de vivencias intencionales. Ya lo hemos observado en otras oportunidades. A la riqueza casi inagotable de aquello con lo que efectivamente estoy ahora contando tiene que corresponderle, según el principio fenomenológico básico, una paralela riqueza de contenidos vivos del presente existencial. Luego la regla general será que la relativa totalidad que es el presente vivo contenga muchas totalidades relativas, muchas vivencias concretas.

En efecto, parecidamente a como los fenómenos o cosas del mundo se nos presentan en gran abundancia relativamente independientes unos de otros (la mesa y el ordenador pueden romper su actual asociación; la música puede dejar de sonar; las sensaciones dolorosas de la espalda erguida muchas horas no son imprescindibles para el trabajo literario...), así también las vivencias. Las percepciones de la mesa y el ordenador no son inseparables. Las alegrías y las penas no tienen que repetirse iguales mientras escribimos.

Podemos pasar, en definitiva, a aislar una vivencia concreta, ahora que hemos tomado las mínimas precauciones imprescindibles, y podemos proceder al análisis.

6.7. El yo puro

La plenitud casi monstruosa de la vida presente paralizaría toda tentativa de análisis, de no ser porque algún principio de organización está siempre interviniendo y consigue desbloquear la dispersión indecible de las vivencias. Piénsese por un momen to lo que

significaría verse invadido por todo el presente con el que efectivamente estamos contando, pero no en el modo sutilmente clasificado en el que ahora lo poseemos, sino en tal forma que todo importara lo mismo, que todo influyera y destacara por igual. No podemos alcanzar a imaginarlo, porque hasta la peor de las distracciones confusas está realmente organizada.

Hay, en efecto, un mínimo de lucidez y orden que la existencia no pierde jamás, ni aun en el vértigo más espantoso. Y esta mínima organización es, por una parte, el lejano antecedente de la razón, y, por otra, desde luego -y en esto ya se muestra su carácter de razón potencial-, una condición para poder distinguir algo de algo, para incoar un análisis de fenómenos y de vivencias.

La existencia no estalla en la dispersión en virtud de que el campo relativamente concreto del presente se dispone como por sí solo - nadie recuerda haberlo él querido disponer así - en campos: uno central, en el que se concentra la vida y los fenómenos están subrayados; otros varios, laterales, como más distantes del centro; algunos, en el margen borroso de lo que ya no sabría uno decir si está contando o no con ello.

Se trata de la organización que la atención presta ya siempre a todo. Somos muy libres de atender a cualquier cosa que esté en el campo del presente, e incluso es posible que también tengamos la capacidad de traer a ese campo cosas que por ahora quedan en lo exterior; pero su estructuración general no es asunto del que seamos responsables ni del que podamos disponer. En el sueño, en el umbral de la inconciencia no deja de haber ideas y fantasmas, deseos y preocupaciones que nos invaden y rechazan a los márgenes de la vida temas posibles de cuya importancia quizá dependa incluso que consigamos revivir.

No es claro que esté en nuestro poder traer nada desde el absoluto exterior de la vida presente hasta su interior. Parece que hay todavía en los mejores ejemplos favorables a esa posibilidad teórica un resto de asociación con lo que se encuentra evidentemente en el interior de los círculos atentivos. Quiero, por ejemplo, recordar algo que quizá he olvidado irreparablemente. La idea de conseguirlo me viene sugerida por algún elemento ya activo en mi vida. La barrera con la que me encuentro no deja de permitirme vislumbrar algo más allá, como un panorama que no está vacío, un fondo marino para cuya exploración no es bastante la capacidad de los pulmones. Desde el sueño más profundo -y activo, en la perspectiva de la atención - volvemos a la vida habitual por el golpe de ruido del despertador; pero no es seguro que este estruendo no haya sonado primero en el campo vivo de los sueños, y ni siquiera es seguro que la posibilidad de

volver a la vida diaria no estuviera consciente, potencialmente, en el sueño - como el sueño está, posiblemente, latiendo en los fondos de la vigilia-. Dejando a un lado los procesos fisiológicos suscitados por el estímulo procedente del despertador - que son perfectamente ajenos a lo fenomenológico, claro-, no se debe suponer que el hombre dormido haya cancelado toda posibilidad de interpretar conscientemente algunos fenómenos de su sueño como llamadas obligatorias a recorrer el camino de vuelta a su vida cotidiana.

La libertad de atender nos aparece limitada a lo que ya ha entrado subrepticiamente en todo este indefinible campo que es potencialmente activable por la atención propiamente dicha. Y no hay en realidad mejores palabras para describir este cambio de lo atendido a lo desatendido (o a la inversa) que los términos potencia y acto. También en este fenómeno fundamental de la organización atentiva de la vida está todo en cierto acto débil, que apenas es otra cosa que la salida de la nada. Ese estado de existencia casi sólo latente es, sin embargo, potencia coordinada con un acto perfectamente determinado y único, que es susceptible de ser realizado por esta capacidad sorprendente de activación y desactivación que reconozco en mí y llamo, por excelencia, atención.

Pasividad fundamental, afectabilidad o sensibilidad es, pues, en la perspectiva de la existencia, no sólo el hecho primordial de que el mundo la haya ya siempre invadido, y precisamente ofreciéndole los aspectos concretos que la pura contingencia o el puro acontecimiento de existir está de hecho teniendo; sino también la estructuración primitiva de la existencia, su modo de salir al encuentro del mundo, que no se deja enteramente gobernar y acondicionar por éste, sino que lleva ya consigo formas de vivirlo.

Es innegable que la pasividad también se encuentra, más adelante, en muchas modificaciones o activaciones y desactivaciones de la atención; pero no está allí casi nunca en el modo radical en que la encontramos cuando reflexionamos en ese ahistórico acon tecimiento del encuentro originario entre la existencia y el mundo. Es verdad que describimos apropiadamente muchas veces las cosas cuando hablamos de que algo nos ha llamado poderosamente la atención, de que no hemos podido por menos de enterarnos de que tal y tal cosa ha sucedido. Estábamos a lo nuestro, concentrados en el trabajo, pero el timbre del teléfono nos ha sacado violentamente de nuestra concentración.

En cuanto a la libertad, su experiencia más inmediata es la decisión de volcar la actividad atentiva y prolongarla en alguno de los "temas" fenoménicos que nos vienen sugeridos por los mecanismos existenciales semipasivos y semiactivos a los que nos

referimos con términos tales como que un asunto empieza a despuntar como una posible ocupación, o que se destaca una entre las preocupaciones cotidianas. Es cierto que los fenómenos situados en los bordes del foco vivo de la atención experimentan esos cambios, inducidos seguramente en ellos por la actividad que está teniendo lugar, por así decir, a su lado. Los pensamientos con las que nos ocupamos no son indiferentes a las circunstancias en las que los pensamos, por ejemplo. No es infrecuente que las series de ideas nos hagan volvernos - no cabe expresarlo de otro modo - hacia ciertas posibilidades del campo sensible: de pronto necesitamos música, silencio, penumbra, luz intensa.

La mayor parte del trabajo dedicado por la psicología a los acontecimientos asociativos es fenomenológicamente aprovechable en la descripción de este juego constante, que es buena parte del sabor afectivo de la vida - o, más bien, consecuencia, expresión continua del tono afectivo profundo en que vivimos-: este juego entre la actividad atentiva y lo que está en próxima potencia de activarse y nos reclama ser vivido en el primer término, en el centro. La danza vital entre la figura y el fondo es en realidad un proceso de extraordinaria riqueza de matices, sólo desde dentro del cual es posible, por ejemplo, estudiar de manera adecuada qué es fenomenológicamente la acción.

Actuar, ya desde el punto de vista del mero movimiento corporal voluntario, es, en su núcleo, desarrollar un tema atentivo, que va sugiriendo nuevas posibilidades de vida a medida que nosotros vamos persiguiéndolo -y de tal forma que esas posibilidades sabemos que nunca se presentarían más que sucediendo a la rea lización de otras anteriores, que igualmente han aparecido próximas al centro de la atención viva sólo cuando hemos ya hecho algo o mucho por aproximarlas a nosotros.

El horizonte de las descripciones y los estudios se amplía así a un ritmo frenético. Pero aquí debe bastarnos con señalar algunas destacadas características globales o formales de la estructura atentiva de la vida.

La primera es que su mera existencia hace por completo necesario diferenciar el "yo fenomenológico" del yo que vive atento hacia las cosas, dirigiéndose hacia ellas a través de la trama, llena de matices, de las estructuras atentivas. Justamente la evidencia de la libertad en la activación de los temas sugeridos por la vida y, sobre todo, la evidencia de la acción voluntaria, que prolonga obstinadamente las posibilidades atentivas de cierto tema, exigen contar fenomenológicamente con un yo que no es de ninguna manera la totalidad de las vivencias y que está en progresiva constitución a medida que la vida se dilata en el tiempo.

Ya advertí antes de la necesidad de reconocer la presencia de este yo, que ha recibido en la fenomenología el nombre de yo puro. Y debemos observar que admitir un yo cuya actividad pura activa las vivencias presentes no es ya negar que la totalidad de la existencia se reúne como por sí misma y desde sí misma. Este yo no tiene que ser el responsable primero o único de la unificación de la existencia (o sea, no tiene que desempeñar el papel que se le asigna en la teoría kantiana).

Si la fenomenología lo llama yo puro, es, sobre todo, para no confundirlo con el yo fenoménico al que me he referido en el parágrafo anterior. No está este yo puro entre las cosas, ni es posible que lo llegue a estar nunca. Su actividad de sujeto de la atención le prohíbe volver la atención sobre sí mismo, como es imposible que el ojo se vea en tanto que ojo que ve. El yo puro de la fenomenología no es una vivencia, no está nunca ni en el campo de los fenómenos, ni en el campo fenomenológico propiamente dicho. Como desde atrás, desde detrás de los bastidores, activa la escena. En verdad lo activo son las vivencias atendidas, o sea a través de las cuales se dirige la atención del yo puro hacia las cosas.

Los temas son siempre lo verdaderamente atendido; las vivencias son, en cambio, activas o potenciales. La vista actúa viendo; pero la fuerza, por decirlo así, del ver procede de más atrás de ella: de allí en donde se reúnen sus informaciones y las del oído y las de las manos y las del pensamiento; allí desde donde son dirigidas y coordinadas o, quizá, suspendidas.

Sin embargo, es asimismo evidente que no cabría menospreciar la aportación con que el yo puro contribuye a la unificación de la existencia. En primer lugar, este ojo, por así decir, absoluto no puede tener pluralidad ninguna. No es posible, por principio, la conciencia de un cambio de yo puro, de un haber pasado de tener uno a tener otro. Nada sería más absurdo que llegar a experimentar semejante mutación. ¿Quién podría reconocerla? ¿Qué yo se haría cargo consciente de ella? En mí mismo no puedo distinguir sino una invariable mismidad fenomenológica como por detrás de mis vivencias, permanente e idéntica, aunque no al modo como lo son los fenómenos constituidos para ella por mis vivencias. No cabe que diga que se confirma esa identidad a medida que pasa el tiempo, como les sucede a las identidades fenoménicas de todas las clases. No cabe, porque no tiene el menor sentido esperar a ver si se produce esa confirmación o, por el contrario, se dispersa la identidad del yo puro.

Pero esta condición de individuo tan absolutamente individual que no se equipara a ningún otro y hasta escapa de la denominación común para todos los restantes

individuos, todavía se observa mejor al reparar en que no sólo en mí no puedo asistir a la multiplicación del yo puro, sino que tampoco en lo otro de mí, en los otros yoes, tengo nunca el espectáculo de un yo puro ajeno, a la par con el mío, individuo de la misma clase. Mi experiencia empática de la alteridad de los demás hombres ciertamente me hace interpretar como en el centro y en el fondo de su mirada y del conjunto de su acción la presencia de otros tantos yoes puros. Pero ese extremo de pluralización de mi noción del yo apenas esconde el hecho que expresó el poeta: Mis ojos en el espejo / son ojos ciegos que miran / los ojos con que los veo.

Y, sin embargo, en el acontecimiento cotidiano de poder mirar una mirada que no necesariamente sea la de mis ojos en el espejo, yace oculta alguna forma de declinación de la palabra yo incluso en este sentido tan radicalmente alérgico a todo caso. La empatía supone problemas fenomenológicos complejos; pero ninguno tan interesante como éste de lo que está ya siempre al final supuesto por ella: la derrota, en algún sentido, de la singularidad, que sigue siendo irreductible, del yo puro.

En cualquier caso, la identidad supraindividual y no fenoménica del yo puro refuerza, cuando menos, la identidad continua del llamado yo fenomenológico. El modo preciso de esta colaboración en la identidad de la existencia sólo podremos establecerlo realmente cuando hayamos intentado explorar la parte que aquí corresponde a las vivencias mismas.

Pero un aspecto del problema sí es asequible ya ahora. Se trata de que el yo puro, sin que esto sea ceder un ápice en su diferencia respecto de todo fenómeno, experimenta una suerte absolutamente propia de constitución, que es paralela - como sucede a la constitución concreta del mundo - a la prolongación de la existencia. En otros términos: el yo puro posee también un lado accesible al tiempo y sus obras, un envejecimiento o enriquecimiento, que admite comparación con el que va llenando el sentido del mundo cuando uno ya ha vivido mucho. El yo puro no es únicamente foco de visión y centro de coordinación, y no es sólo una identidad vacía, formal, sin contenido.

En efecto, si toda la responsabilidad o actividad de las variaciones atentivas pudiera ponerse en la cuenta de los fenómenos o cosas, podríamos pasarnos perfectamente sin yo puro, como de hecho creyó ingenuamente Husserl en la época en que seguía ateniéndose al antikantismo furibundo de su maestro, Brentano. La existencia sería un juguete de la contingencia de los fenómenos; o, en el caso de que éstos excluyeran todo azar - el propio Brentano creía estar en posesión de la prueba de un principio del azar excluido-, sería juguete de un Primer Motor Inmóvil - a cuya fe, literalmente, con una

consecuencia asombrosa, se convirtió en su madurez Brentano-. Quiero decir que la existencia se limitaría a seguir, como tirada del ronzal, las incitaciones de los fenómenos que se van constituyendo ante ella y mediante ella. Sus intereses, origen de la persecución existencial de unos y otros temas que ocupan sucesivamente la vida, en realidad estarían absolutamente dictados por lo objetivo, por las cosas. La atención y la vida se hallarían literalmente reclamadas del todo por el mundo. El yo fenomenológico, yo mismo, únicamente sería el efecto provisio nal -y, en la muerte, el efecto total y definitivo - del mundo que me habría tocado en suerte o en necesidad vivir. La diferencia entre unos y otros yoes provendría enteramente de esta Fortuna divina, con la que en todo caso habría colaborado alguna disposición material - la rapidez de los sentidos, la retentiva exaltada, o los obstáculos físicos contrarios a estas dotes.

Una vez que se excluye permanecer puramente en el ámbito fenomenológico, cabe, seguramente, pensar que el yo fenomenológico es psyché y forma de un sóma. Y hemos encontrado arriba huellas claras de esta tendencia incluso en la fenomenología inicial, nada amiga del yo puro.

Pero las descripciones de la atención no nos permiten llevar tan lejos la teoría sobre lo que sencillamente ocurre en ella y en sus modificaciones. Aún no tenemos idea de cómo habrá que conceptuar finalmente los intereses del yo, pero hemos visto que la conversión de lo potencial en actualidad existencial y, sobre todo, el mantenimiento de un tema en la actualidad, en la ejecutividad de la vida, requieren descriptivamente un polo o foco de actividad superlativa - porque nunca decae a mera potencialidad-: el yo puro. No atiende el mundo, ni atiende la existencia, sino que atiendo yo, actúo yo, es decir, sobre todo: quiero y pienso yo, siento y sigo sintiendo yo.

Ahora bien, estos términos sitúan irremediablemente, desde el punto de vista de la descripción, los intereses en el yo. Además de su superlativas e incomparables identidad e individualidad, el yo recibe de este modo una carga óntica o casi óntica: está interesado, deja de estarlo, cambia de tema... Esta carga no es precisamente leve; no se parece a una mano ligera de color que hayamos tenido que dar inesperadamente sobre la forma de un yo que creíamos hasta ahora necesariamente vacío.

Observemos qué significa ocuparse activamente con un tema, bien perceptivo, bien puramente volitivo, bien intelectual en sentido propio. En todos los casos, esta persistencia que se sirve de las vivencias para perseguir su tema, el objeto de su interés, claro está que supone admitir una temporalización del yo puro que es, por lo menos, paralela a la temporalización o dilatación de la existencia en cuanto conjunto de las

vivencias. De una forma idéntica e indeterminable, hemos pasado a algo ya muy diferen te, aunque sin negar, como en su núcleo, aquel primer elemento que se nos hizo patente cuando comprendimos la necesidad de hablar del yo.

Pero es que, además, esta temporalización está llena de determinaciones. Ocuparse prolongadamente con un tema porque se está interesado en él quiere decir, desde luego, ir reuniendo averiguaciones sobre él mismo o sobre todos aquellos asuntos que me distancian de él y que son como medios para el alcance de mi fin. El yo va, por así decir, enterándose, tomando nota de cómo es el mundo y de cómo no es, y en muchas ocasiones tiene que corregir las notas ya tomadas. Sólo un yo convencido es un yo interesado; sólo un yo habituado es un yo convencido. Ni las cosas ni las vivencias se acostumbran a nada, de la misma manera que no son nunca ellas el sujeto de las formas de la atención y de sus cambios más o menos libres. Pero es absolutamente evidente que la existencia va cargándose, por gracia y desgracia, de costumbres, que no son sino conocimientos, actitudes valorativas y desiderativas y procedimientos usuales de acción. Mejor dicho: no es la existencia en tanto que conjunto de las vivencias la que así va llenándose de contenido, sino este componente como a sus espaldas - esta transcendencia en la inmanencia, al decir rebuscado pero eficaz de Husserl - que es el yo puro.

Esta autoconstitución, por así decir, del yo puro, que no se limita a su autotemporalización, sino que, paralelamente a ésta, es constitución de hábitos, nos hace pensar la estructura del yo puro jerarquizada en estratos, en el sentido evidente de que algunos de esos hábitos están mucho más arraigados que otros. Algunos son condición de posibilidad para otros, y, por lo mismo, pueden conservarse también cuando esos otros estratos más externos o superficiales caen por la fuerza de las cosas.

Evidentemente, la diferencia entre Hume y la fenomenología está ya en la madurez y el detalle de las descripciones, y no sólo en el ámbito de los conceptos. El punto clave es que el yo y sus hábitos no son nunca fenómenos en el mismo sentido y en el mismo modo en que lo son las partes del mundo, pero tampoco en aquellos que resultan aplicables a la fenomenicidad de las vivencias constituyentes de mundo. El mundo se constituye existencialmente - conscientemente, como decían en principio los fenomenólogos-; las vivencias, tomadas como componentes relativamente concretos de la existencia, constituyen mundo, pero también, toda vez que reflexionan sobre la propia existencia y la hacen fenómeno de algún modo, se constituyen o autoconstituyen. El caso del yo es distinto. Él, ojo activo que atraviesa la existencia para constituir mundo o que reflexiona sobre la existencia para "tematizarla", nunca puede volverse auténticamente fenómeno de sí mismo a través de "sus" vivencias; pero a medida que las vive y va

constituyendo mundo y colaborando a la identidad progresiva de la existencia - como si la re-constituyera, a ella, que ya se auto-constituye al referirse intencionalmente al mundo y a sí misma-, el yo experimenta, más que obra, también él una autoconstitución completamente peculiar.

La palabra tiempo posee diferente sentido en los ámbitos respectivos de los objetos y las vivencias y el yo. Lo mismo sucede con este progresivo almacenamiento de sentido que se observa en las cosas y en el yo.

El concepto y el espectáculo de la vida transcendental se nos han ampliado y diversificado. Las ingenuidades del antiguo empirismo parecen desde esta altura demasiado gruesas como para haber sido afirmadas seriamente alguna vez. Pero sigue siendo absolutamente esencial el problema del análisis de los presentes relativamente concretos y la búsqueda de la continuidad que, en efecto, sólo les permite ser concretos en un modo muy relativo. Y esto es así porque resulta patente que no hay posibilidad de hablar de vida transcendental del yo más que gracias al acontecimiento de todos los acontecimientos: la existencia del campo del presente vivo, en su relativa concreción. Él, y no otra cosa alguna, es, por así decir, la fuente en la que está manando el ser, la diferencia respecto de la nada. Todos los sentidos y los sin sentidos brotan en y desde él, aunque surjan en la superficie de la existencia un largo trecho aguas abajo. Ni mundo, ni yo, ni existencia concreta sin esta producción original de ser que es lo característico del presente vivo.

6.8. Cuerpo transcendental

No sólo las cuestiones relativas a los campos y las mutaciones de la atención y la certeza de la finitud permiten la organización del presente vivo que lo hace accesible al análisis; también contribuyen a conseguirlo las propias estructuras de la intencionalidad.

En efecto, si comenzamos a observar las vivencias presentes, en seguida vemos que, estrechamente vinculados a los márgenes de la atención, se nos hacen patentes verdaderos órdenes superpuestos o estratos de intencionalidad; y de tal forma que, por lo regular, los estratos más fundamentales son, evidentemente, condición de la posibilidad, en sentido estricto, de los que quedan por encima de ellos.

Tomemos el caso de alguien que intenta descansar, de regreso a casa, viendo una película en televisión. En primer lugar, silenciosamente, cabría decir, distinguimos el suelo de vivencias que constituyen todos los campos sensibles. Estas vivencias se hallan,

además, escindidas por una divisoria que deja del lado de "acá" el cuerpo y, del lado de "allá", los cuerpos situados en el exterior, en los lugares de la habitación que no están ocupados por "mi" cuerpo - para mayor facilidad, utilicemos la primera persona singular en la descripción-. La distinción es tan neta que los fenomenólogos de otras lenguas procuran recogerla empleando términos diferentes para "mi cuerpo" y para "los otros cuerpos". En alemán, Leib y, respectivamente, Kórper; en francés, a veces, chair y corps. En español se ha ensayado con cuerpo vivo y cuerpo físico, que no es una solución muy feliz. La mayor dificultad está, con todo, en un aspecto de la cosa misma aludida: el hecho de que mi cuerpo está, al mismo tiempo, constituido como un cuerpo "físico" en medio de la habitación; es, por decirlo de alguna manera, un objeto con dos lados, uno por fuera y otro interior, uno ya situado en la transcendencia fenomenológica y otro perteneciente todavía a la inmanencia fenomenológica.

La distinción entre mi cuerpo y los cuerpos exteriores o físicos se refiere, sobre todo y en principio, a una radical diversidad fenoménica. El espectador de televisión desatiende todo lo más que puede esta multitud de fenómenos constantes gracias a los cuales la butaca, el aparato de televisión, las imágenes en la pantalla, las paredes, la luz ambiental existen y actúan de soporte de toda la escena. Pasivamente, la habitación sentida me sostiene y cobija.

Pero este ámbito físico de amparo está enteramente en correlación con el tacto, la vista, el oído, el olfato. Estas capacidades sensoriales hacen su parte sin desfallecer; rinden su porción de mundo, que se entrelaza armónicamente con la que suministra cualquier campo sensorial vecino. Ahora bien, no se trata, de ninguna manera, de que esta relación entre el cuerpo propio y la habitación en tanto que conjunto sensible quede fuera del alcance de la descripción fenomenológica y sea únicamente o un recuerdo de las ocasiones en que alguna capacidad sensorial ha estado disminuida - y nos ha hecho aprender qué significa su funcionamiento habitual correcto - o una noticia encontrada en los libros de ciencias naturales de la escuela. Muy lejos de eso, yo estoy cierto de que cada terreno sensible de los que componen el espacio fenomenológicamente pleno de la habitación con la televisión encendida es en realidad un campo potencial de modificaciones que se coordinan exactamente con mis movimientos corporales. De éstos, en términos fenomenológicos puros, puedo hablar, quizá, llamándolos cinestesias y cenestesias, aunque estas palabras provengan más bien de la fisiología de los sentidos, y no del vocabulario inmediato con el que se captan los acontecimientos del mundo de la vida cotidiana.

Lo que esto quiere decir es que la vista no sólo ve las cosas atenta o desatentamente,

sino que se siente en cierto modo como por dentro. A consecuencia de esta sensación peculiar, intracorporal, de la que la fisiología habla como partiendo de órganos propioceptores y recorriendo arcos nerviosos particulares, el órgano corporal de la visión - trasládese cada palabra a lo fenomenológico puro - está en vivo presente, doliendo, o, quizá, al revés, especialmente fácil y limpio. Pero, sobre todo, duela o no, esté o no cansado, se halla presente en el sentido de que me ofrece constantes posibilidades para variar el espectáculo que veo, por la vía de ordenar yo movimientos (giros, contracciones, el cierre de los párpados, enfoques alternativos) suyos. Puedo mover los ojos y modificar, de una manera siempre regular, ya esperada por obra de un largo hábito, lo que veo. Veo también las cosas temblar y moverse a medida que ejecuto cierta cinestesia posible que tiene sus inmediatos efectos en el campo visual. Pero por detrás de esta visión como deformada de las cosas - que ni por un momento me hace creer que se encuentran sometidas a algún proceso de descomposición o desmoronamiento-, está mi ple no poder libre de activación o cancelación de cinestesias; y estas mismas cinestesias son también, a su vez, sensibles - como se puede hacer especialmente manifiesto en las parálisis, por ejemplo, y ya simplemente en los casos en que intentamos mover un miembro del cuerpo que se ha "dormido".

Si las sensaciones del cuerpo propio por dentro no fueran más que otra serie nueva de sensaciones, pegadas, sin más, por decirlo así, a las sensaciones de lo "exterior", el resultado sería que no se nos mostraría nuestra carne como perteneciente al mundo de las cosas y, a la vez, siendo fundamentalmente el sujeto sintiente de ese mundo. En realidad no cabe imaginar un estado semejante, dado que todos los modos del sentir externo están esencialmente enlazados a los modos cinestésicos; pero podemos intentar representarnos con cierta viveza una situación algo afín a esa imposible, al objeto de afianzar nuestra certeza en que la coordinación de sensaciones y cinestesias es estrictamente esencial - o sea, que ninguna sensación es lo que es más que en la medida en que está co-constituida cinestésicamente.

Este ejemplo irreal es el de la posesión de un cuerpo que permanecería absolutamente inmóvil y absolutamente blindado contra los impactos de los cuerpos exteriores. El mundo desfilaría ante él como una película, de manera semejante a la visión que se tiene en la butaca del planetario. Sólo que nada del espectáculo sensible se acercaría ni se alejaría de ese no-cuerpo que lo observa. Nada le afectaría. Nunca tendría la impresión de viajar él mismo hacia ningún sitio, ni de sentir peligro alguno por la proximidad de ciertas cosas.

A poco que forzamos a la imaginación en esa ficción horrible, peor que cualquier

pesadilla, se nos hace patente que la presencia del cuerpo vivo y propio es absolutamente diferente. Sólo podemos compararla a la de un campo sensorial más, que, sin embargo, siente los restantes campos sensoriales. Un campo sensorial que, a la vez, es puramente un conjunto de vivencias intencionales, o, por lo menos, el soporte inmanente de una multitud de intencionalidades que suelen estar ahí como potenciales. O, lo que es lo mismo, un campo de fenómenos que, sin embargo, es simultáneamente sujeto de otros fenómenos; un fenómeno que soy, sin embargo, yo mismo, o, mejor dicho, que es parte funda mental de mí mismo - como un estrato básico de la vida transcendental.

Ya, o, mejor dicho, aún no nos admiramos de un hecho tan cotidiano como es el de ver cómo nuestra mano derecha se toca a sí misma. Las puntas de los dedos, vistas desde otro lugar cinestésico del cuerpo, se sienten recíprocamente: sienten y son sentidas. El campo cinestésico, aquí expresamente activado y atento, se repliega sobre sí mismo triplemente, cuádruplemente. El yo, la misma inmanencia fenomenológica, se extiende y repliega a su vez. Hay un sentido de las palabras espacio y fuera que no sólo cabe en el absoluto "dentro" de la inmanencia de la vida transcendental, sino que es uno de sus estratos más profundos. El "dentro" más interior - dejando aparte esa como espalda de todos los presentes vivos que es el yo puro, y haciendo abstracción de la conciencia del tiempo - es un "fuera".

6.9. Una ojeada sobre la variedad de la vida intencional

Los estados, movimientos y actividades cinestésicos pueden ser dejados ahora al margen, para permitir que la atención se concentre en lo que suele ser la presencia sensible de las cosas - por ejemplo, de todas las que forman parte de la habitación o se encuentran en ella.

Esta presencia sensible, hecha posible por el cuerpo, completa un estrato fundamental del presente vivo y es, en un sentido suficientemente claro, un conjunto de vivencias relativamente concreto, y, por ello, un primer objeto del análisis fenomenológico.

Su relativa concreción es fácil de mostrar. Necesitamos de toda esta múltiple presencia sensible para luego, sobre ella, levantar una obra intencional nueva: interpretar un sector perceptivo - la pantalla de la televisión - puesto en el centro de la atención -y que hace, también, de centro orientador de las cinestesias-, como la aparición en imagen de unos escenarios y unos hombres que, justamente, sabe muy bien el espectador que de ninguna manera están presentes ellos mismos en la superficie de la pantalla de su

televisor.

Esta forma de conciencia - la conciencia de imagen - es por completo diferente de la forma perceptiva de la vida, pero no es posible más que superpuesta a un sector de vida perceptiva - que, por lo común, quedará en el margen atentivo que está próximo a la actividad.

Naturalmente, con esta distinción entre algo fundante y algo otro fundamentado en la vida transcendental no hemos hecho más que abrir las inmensas posibilidades del análisis.

La conciencia de imagen, que es el modo en el que vivo predominantemente en mi ejemplo, a su vez es, con toda evidencia, relativamente concreta respecto de sectores de la vida que sólo pueden tener lugar fundamentados en aquélla. El escalofrío producido por la escena de terror, la sonrisa, la conmoción moral son casos perfectamente claros de tales sectores. Suponen el cuerpo, el campo perceptivo, el campo "imaginado" de la película; y, por otra parte, me devuelven de regreso a mí mismo, a mis problemas o mis preguntas, e incluso a mi tono afectivo vital - que, de hecho, es lo que estoy tratando de restaurar viendo la película- Pero si tengo la rara suerte de que de veras me produce ésta alguna conmoción moral, es asimismo evidente que las series de pensamientos que se van ligando a ella, e incluso los propósitos, las decisiones, son vivencias de órdenes otra vez superiores. Y, de todos modos, aislables ellas también. Porque una vez que tengo una decisión tomada, o una vez que he aprendido algo a propósito de las situaciones de la película, es muy claro que las circunstancias en que esos hechos han entrado a formar parte de la vida pueden ser relegadas sin que por eso la decisión se apague o el conocimiento desaparezca olvidado.

Hay muchas ocasiones en que, como aquí, se producen actos intencionales de fundamentación muy complicada que, sin embargo, no tienen esencialmente como condiciones de su posibilidad a varios de los tipos de actos que han tomado parte en esa larga cadena de fundamentación vital. Mientras que, como hemos comprobado en los ejemplos anteriores, hay también otras ocasiones en que se discierne perfectamente que los antecedentes reales de un acto pertenecen a una clase de vivencias que son condiciones esencialmente necesarias de la posibilidad de actos de la clase de ese que ahora de hecho han contribuido a que sea vivido.

Las observaciones fenomenológicas antiguas solían ser escasamente minuciosas, sin duda debido a que la vida transcendental no había sido estimada adecuadamente en la filosofía antigua. De hecho, cuando la fenomenología comenzó sus trabajos seguían

vigentes y en polémica los tres esquemas clásicos para la clasificación y la jerarquización de las vivencias: el aristotélico, el cartesiano y el kantiano; y tampoco cabía decir que el esquema platónico hubiera dejado de ser una alternativa posible. Todas estas conceptuaciones tienen en común la parquedad extrema, que más bien es pura desatención a las cosas mismas. Como es sabido, Platón se refirió a tres porciones de la psyché, clásicamente rebautizadas en latín como concupiscibile, irascibile, rationale. Aristóteles sólo diferenciaba la representación y el deseo, aunque separados ambos en un modo inferior y otro superior, si el ser vivo del que se estuviera hablando poseía noús. La clasificación aristotélica se diversificaba luego en sucesivas especies de estos géneros máximos, y así adquiría una cierta flexibilidad, que le permitió mantener en lo esencial su vigencia casi dos mil años. Descartes prefería diferenciar entre la representación (la idea), el juicio o creencia y las voluntades o afectos o emociones (todavía Brentano regresa a esta clasificación, muy cercana, por lo demás, a Aristóteles). De este modo repite la concepción clásica que afirma que nada puede ser ni querido ni creído si antes no está representado. En cuanto a Kant, la estructura del sistema está soportada por la división tripartita de la conciencia en teórica, práctica y sentimental, aunque no se conserva la jerarquización aristotélica y cartesiana. Más bien, la filosofía de Kant abrió por fin paso a la mera posibilidad de concebir un primado - incluso fenomenológico - a sectores de la vida que no fueran la sensación o el concepto o el juicio, sino, quizá, la libertad, la acción o los afectos.

Como se desprende, desde luego, de su actitud general, la fenomenología no tiene prisa alguna por clasificar y jerarquizar los sectores de la vida intencional. Esa su actitud es, precisamente, la del extremo cuidado con este difícil material en el que se ocultan los problemas de la verdad. Lo que sí es cierto es que ya nuestras primeras descripciones nos han familiarizado con el yo, el cuerpo y el tiempo como estratos radicales en la serie de la constitución transcendental.

Retengamos este dato, pero volvámonos ahora al terreno de la representación de las cosas del mundo, una vez que nos hemos cerciorado de que no es del todo injustificado tomarlo como un sector de independencia (muy) relativa en la vida transcendental.

Conviene empezar por considerar qué errónea sería la idea de que todas las diferencias descriptibles están siempre del lado de los objetos o fenómenos, y nunca del de la conciencia de ellos. Es claro que los aspectos distinguibles de los objetos allende la vida intencional distan mucho de los que pertenecen a ésta; pero la primera cuestión es comprender que, efectivamente, el mismo objeto lo puede ser de intencionalidades o fases de la vida enormemente diferentes. En tales casos, sólo cabe hablar de modos de

vivir distintos referidos a algo que permanece, sin embargo, idéntico ante todos ellos.

Las diferencias más salientes son, como es natural, las que antes han sido recogidas en la literatura filosófica y psicológica. El mismo objeto lo puede ser de un deseo ardiente, de un terror profundo, de una pregunta, de una convicción... Lo más que se observa que varíe en él es, en el ejemplo del paso del amor al odio, algo semejante a un halo de belleza atractiva, que desaparece en aquella cosa o aquella persona que antes me seducía y ahora me provoca los peores sentimientos.

En las descripciones de la fenomenología se ha hecho un amplio uso del término toma de postura o de actitud, contrapuesto a representación y, mejor, a objetivación, para recoger, justamente, la distancia evidente entre lo noético y lo oréctico. La estimación de algún valor, la apreciación de cierta importancia en algo, es, básicamente, la adopción de un estilo específico de respuesta a la idea de ese algo. No pretendo exactitud al hablar así. En realidad, la respuesta sentimental, volitiva o propiamente activa lo es en primer lugar a la cosa misma, y no a la objetivación de la cosa - que claro que puede, derivativamente, ser a su vez el tema de una toma de postura.

En segundo lugar, no es nada fácil decidir si la "objetivación" precede, como condición de posibilidad - no cronológicamente-, a la respuesta. La complicación del estado real de las cosas acerca de este punto capital merecería que reprimiéramos, mientras no tengamos una decisión teórica bien fundamentada, el uso demasiado rápido de la palabra respuesta, que, evidentemente, sugiere la primacía de la objetivación. ¿Es posible, si no precede cierta actitud - cierta apertura, cierta disponibilidad-, encontrarse con alguna cosa a título de objeto meramente sentido o meramente pensado? Esa apertura primordial, que señala la condición de todo posible aprendizaje, ¿puede consistir sencillamente o únicamente en un repertorio de como embriones de representaciones, "ideas innatas" latentes, "principios innatos" potenciales? Bien pudiera ocurrir que el fondo vivo de este encuentro con las cosas y de toda respuesta a su aparente o real importancia fuera ya él mismo, por así decir, una respuesta que busca su pregunta, más que una pregunta que busca su respuesta. ¿Qué es, en definitiva, una pregunta? ¿No es ya una toma de actitud? ¿Ante qué puede serlo la pregunta más radical que quepa plantear?

Una primera exploración del territorio de las objetivaciones o vivencias dóxicas - terminología, respectivamente, de Investigaciones lógicas y de Ideas I, los dos trabajos pioneros e insustituibles de Husserl sobre la fenomenología - arroja el siguiente resultado.

Hablamos en sentido pleno de objetivación cuando aquello a lo que nos referimos está creído como ser real por nosotros. Quizá sea ésta una creencia errónea; pero contravendría todas las verosimilitudes tratar de interpretar las objetivaciones que realmente estamos llevando a cabo de manera constante, tanto en el sueño como en la vigilia, a la manera de productos derivativos o secundarios que están siempre surgiendo de una presentación de estas mismas cosas perfectamente desprovista de fe en que lo que se me presenta lo hace porque en verdad tiene un ser independiente de que a mí se me aparezca. Este estado de cosas es el que llevó a la fenomenología a precisar su primera noción ("objetivación") en el sentido de sustituirla por `doxa" o creencia primordial.

Los actos de la vida que creen en o ponen ser admiten múltiples clasificaciones que, de nuevo, no se deben a las propiedades diferentes que presentan los objetos puestos o creídos, sino a las maneras de vivir referido a ellos un yo.

Es esencial darse cuenta de que esta variedad la encontramos en el mismo interior de aquellas creencias en el ser de las cosas que no están, por decirlo gráficamente, modalizadas, o sea, que no son, por ejemplo, creencias en la probabilidad mayor o menor de que algo sea, sino convicciones plenas, tranquilas, sin reservas; y que no resultan de una pesquisa a ver si eso creído realmente merece ser creído, sino que han empezado por ser, ya de entrada, confianza.

En efecto, de estas convicciones confiadas, primeras, quizá ingenuas o automáticas o espontáneas - quizá, por otra parte, perfectamente racionales e insustituibles e incorregibles - las hay que son indirectas y las hay que son directas. Las indirectas creen en algo significado por otro algo en cuya realidad asimismo se cree con toda confianza. Arriba nos encontramos ya con los casos de la conciencia de imagen, pero es evidente que no todo signo remite a su significado porque un yo lo interprete como pareciéndose a éste. Y, sin embargo, todos los casos de signo, siempre, naturalmente, que terminen en convicciones de imperturbada confianza en el ser de lo significado, son buenos ejemplos de estas doxas o tesis indirectas. Su análisis puede quedar aplazado ante la evidencia de que, si se está a la búsqueda de las vivencias que más merezcan ser consideradas relativamente concretas en este dominio original de la intencionalidad referente a las cosas del mundo, hay que poner la atención en las objetivaciones directas.

Es muy importante ver que todavía entre ellas se diferencian múltiples clases. La división más general que debe trazarse aquí es la que separa las convicciones referidas a la presencia de la cosa misma - mejor dicho: a la cosa misma en cuanto presente ella

misma-, de las convicciones que saben perfectamente que la cosa en cuyo ser creen no está ahora presente "personalmente" ante la vida - sin que por eso haya presente algún signo suyo-. A los ejemplos del primer modo los llamamos percepciones, a la vista de que usar así la palabra se adecua bastante bien a sus más interesantes usos tradicionales en filosofía. Lo ideal sería, sin embargo, denominarlos presentaciones. Lo cual, además, se corresponde muy bien con la necesidad objetiva que hay de llamar re-presentaciones, o, a lo sumo, presentificaciones, si dominamos el horror estético, a los ejemplos del segundo tipo. Éstos, en efecto, saben perfectamente - ello no equivale a que estén en lo correcto - que su objeto no está personalmente presente, sino que lo único que lo está es la vida que a él se refiere. Esta modalidad actual de la vida - que puede ser atenta y ejecutiva o sólo potencial - trae en cierto modo al presente una cosa, pero precisamente sin trasladarla de veras hasta el ahora vivo. Por tanto, la representa -y en la parte de esta palabra que es presenta debemos notar su matiz temporal-. Por cierto, no necesariamente porque reitere - una segunda, una tercera vez, quizá - la intencionalidad dirigida a la cosa. En los ejemplos más frecuentes sí es así; pero hay otros.

Los tales ejemplos más frecuentes son los recuerdos. Los otros casos, las expectativas, en el sentido restringido de confianzas intuitivas acerca de algo futuro - normalmente, próximo y consistente en la reiteración de, al menos, algún elemento de una situación recordable o presente: `seguiré disfrutando de tu presencia', `volveré a verte en cuanto se abra esa puerta'...-. El análisis adecuado de estas "presentificaciones" ha tropezado demasiado tiempo con el obstáculo doble de que se veía en ellas - sobre todo, en los recuerdos, que siempre han estado en primer plano - o una presentación más débil (es el caso del empirismo clásico y aun de Protágoras-Teeteto), o bien la percepción de una imagen (es el defecto capital del representacionismo; un defecto que esta teoría extendía a todas sus descripciones y conceptuaciones de las vivencias intencionales "objetivantes", e incluso, a veces, hasta a las "tomas de actitud", como vimos).

Casi una simple ojeada al recuerdo tal como realmente es permite romper los nervios de esos prejuicios. No recordamos una imagen, sino la cosa misma. Más bien, en todo caso, podría decirse, por absolutamente impropio que esto sea, que todo el recuerdo es una imagen - la lírica está invadida de esta metáfora, que en realidad significa la conciencia de una ausencia paradójica y dolorosa y felizmente presente-; pero una imagen de la cosa misma, y no de una imagen de ella. En realidad, de lo que se trata en esta metáfora es de que la afectividad especial de algunos recuerdos la traducimos ante nosotros mismos en términos de que hemos quedado trasformados por su vivencia, hemos recibido una huella que juzgamos imborrable.

En cuanto a la debilidad del recuerdo, cualquier caso de sensación de un aroma largo tiempo olvidado - pero que está vinculado a algún tramo importante de nuestra vida - nos muestra lo accidental de esa caracterización. Vivir de recuerdos, en general, puede ser una descripción exacta, mucho más de lo que pensará el que no tiene la menor experiencia de algo así.

Y, por fin, la percepción, o sea la conciencia de presencia de la cosa misma en persona, en cuya realidad creemos sin miedo ni segundas. Pero aquí, todavía, una multiplicidad interesantísima de modos de vida - alguno de los cuales tiene su traslado o su paralelo en otros terrenos de la vida "dóxicá'-. Antes que nada es conveniente advertir que la percepción merece el título de doxa originaria o no modalizada, porque la presentación está en los fundamentos del sentido de toda re-presentación o presentificación posible (aunque no en la manera simple en que lo pretendió Hume). Cualquier conciencia de ausencia o de signo, cualquier modificación en la confianza de la creencia primitiva, se presentan, justamente, como declinaciones de la confiada presentación inicial - que, por lo demás, continúa operativa, activada, parangonable con todas las formas re-presentativas de la conciencia, mientras dura la vida; dado que el presente vivo, y vivido como tal, originariamente presentado él mismo en persona, es, por así decirlo, la constancia más constante de la existencia.

Si nos desarraigáramos del presente vivo y consciente de sí, de esta verdadera impresión originaria o archipercepción, la existencia se nadificaría, levaría anclas hacia un ensueño inimaginable.

Y, sin embargo, la percepción se divide en un conjunto de vivencias que coinciden todas en los mínimos comunes del concepto de percepción: presencia de la cosa misma, intencionalidad que da en el blanco del mejor modo posible, y siempre acompañada de una confianza sin resquemores. Las diferencias que se nos ofrecen aquí son, en parte, debidas a la especificidad de los ámbitos perceptivos, pero también, en otra parte, son diferencias últimas en la forma de vivir intencional y perceptivamente. Por un lado, junto al modo en que el presente vivo de la existencia está conscientemente presente (acabo de hablar de archipercepción), tenemos el modo en que lo está el sector de mundo que rodea de cerca el cuerpo como sujeto de la percepción y, naturalmente, el modo en que está presente el propio cuerpo vivo y percipiente. Pero todavía en otras dos direcciones no tenemos más remedio que hablar de percepción.

Una es la percepción categorial, en las palabras no demasiado bien elegidas que Husserl usó en sus célebres Investigaciones lógicas. Este título abarca muchas vivencias

realmente diferenciables, pero que tienen en común una serie de rasgos importantes. Todas son conciencia de estarse "dando" "en persona" un objeto no sensible, esto es: no estrictamente individual, no estrictamente marcado con la marca de la duración, el principio y el final. Los fenomenólogos que siguen de cerca a Husserl pretenden, además, que estas percepciones de lo categorial son por su esencia misma actos de segundo orden, en el sentido de que tienen percepciones sensibles de determinado contenido como condiciones necesarias de su posibilidad (hay, dicho en otros términos, siempre un proceso de abstracción o de ascenso a lo universal e ideal, partiendo de los ejemplos en la realidad posible: algo muy próximo a la enseñanza de Teeteto, tan superior en esto a Locke y a Berkeley). Y, sea de lo segundo lo que quiera, es un dato cierto que a propósito de temas no representables en la sensibilidad cabe que tengamos una conciencia cognoscitiva segura de su debilidad, por comparación con otra posible en la que sabemos que la cosa "categorial" que estudiamos no se nos está escapando una vez más entre las manos. Todos los días de trabajo intelectual fructífero nos ofrecen ejemplos de ello.

Finalmente, hay la empatía, el mayor de los enigmas de la existencia intencional: la percepción de la alteridad existencial, la presentación originaria - mejor que la cual ninguna otra es pensable- de otras existencias, empezando por los demás hombres, pasando por los demás animales y los restantes seres vivos - quizá, incluso, el macrocosmos-, y llegando a la esfera de la experiencia religiosa - de la que la mística es la elevación al límite-. Lo esencial es, justamente, entender que la experiencia del otro como otro es en verdad experiencia perceptiva porque la peculiar distancia insalvable que ella misma traza entre el yo y el otro es, al mismo tiempo, la única presencia en persona de la alteridad como tal. Buscar aquí algo más allá de la donación a esta distancia sería lo mismo que negar el sentido propio de tal experiencia y, sobre todo, negar la alteridad misma del otro, por intentar cancelarla en la mismidad de mi existencia. Ver al otro es lo opuesto al paso primero en el camino de devorarlo o aniquilarlo asumiéndolo en mí.

La filosofía ha pensado en estas cuatro formas de la percepción como cuatro posibles anclajes (los cuatro posibles, si dejamos fuera alguna de las variedades del irracionalismo, y aun cuando tenga que parecer arbitrario que no se haya pensado en más posibilidades) del orden del saber en el orden de lo real, o, para decirlo más neutralmente, de la evitación del nihilismo.

Nosotros podemos terminar aquí nuestro viaje iniciático a la filosofía como teoría de la verdad. Hemos comprobado en este capítulo conclusivo hasta qué punto una auténtica exploración del continente en el que Descartes puso el pie lleva más lejos, muchísimo

más lejos que las teorías clásicas (realistas, representacionistas, fenomenistas) sobre la verdad. Para el fin que yo me había propuesto, es suficiente.

Sólo espero que el lector que me haya seguido hasta esta página comparta conmigo la certeza de que, a pesar de la labor extraordinaria de los siglos y los genios que nos han precedido, la filosofía está aún en su fase de formación. Nada nos garantiza que la investigación vaya a ser continuada en el futuro. Nada, como no sea nuestra propia vida, que decida ser una existencia filosófica, contra el viento y la marea de cualesquiera circunstancias.

HERMENEIA

El porvenir de la razón en la era digital José Luis González Quirós

Debate en torno a la posmodernidad Modesto Berciano Villalibre

La tentación pitagórica. Ambición filosófica y anclaje matemático Víctor Gómez Pin

El problema de la religión Jesús Avelino de la Pienda

El enigma de la representación Alejandro Llano

El tiempo cosmológico Carmen Mataix Loma

Teoría de la Cultura Javier San Martín Sala

THÉMATA

Bioética Margarita Boladeras Cucurella

El materialismo Carlos Fernández Liria

Una aproximación a la Filosofía del Lenguaje María José Frápolli y Esther Romero

La experiencia estética moderna José Luis Molinuevo

La fi osofía en la Europa de la ilustración Cirilo Flórez Miguel

Vol. Teorías Universo Galileo Vol. II: De Galileo a Newton Ana Rioja y Javier Ordóñez

Teoría del Conocimiento José Luis Arce Carrascoso

Índice

Prólogo	10
1 Introducción	12
1.2. Primera noción de la metafísica como teoría de la verdad	16
1.3. El muy especial carácter apriórico de la teoría de la verdad	20
2 Diálogo con Platón	24
2.2. Protágoras	26
2.3. La sensación y la conciencia	28
2.4. Las apariencias y lo en sí	31
2.5. Conocimiento, verdad, ser y juicio	33
2.6. El imperio del movimiento	35
2.7. Naturaleza, absoluto, finitud	39
2.8. Una teoría sobre el sentir	41
2.9. ¿Hay sensaciones erróneas?	45
2.10. Sensación e interpretación	49
2.11. Protágoras y Nietzsche	51
2.12. El Ultrahombre	53
2.13. El sentido	57
2.14. La memoria	59
2.15. Percepción e intencionalidad	65
3 El sentido común y el escepticismo	70
3.2. Las consecuencias naturalistas del sentido común	74
3.3. El escepticismo	79
3.4. Mapa general de la teoría de la verdad	83
4 Diálogo con el empirismo clásico	84
4.1. El innatismo	86
4.2. La crítica del innatismo	87
4.3. Las ideas	97
4.4. La experiencia	99

4.5. Las ideas simples de cualidades primarias 102
4.6. Las ideas simples de cualidades secundarias 108
4.7. Las ideas simples de reflexión 112
4.8. Las ideas complejas 116
4.9. Las últimas imposibilidades del programa empirista de Locke 120
4.10. La base del fenomenismo: la crítica de Berkeley a las ideas generales y abstractas defendidas 125
4.11. El fenomenismo triunfa del representacionismo 129
4.12. Las nociones, las sustancias, las causas y la creencia. El debate entre Hume y Berkeley 133
5 Vuelta a la Academia platónica, con una breve estancia en Cambridge 145
5.2. Introducción a la teoría de lo falso 152
5.3. Doxa y episteme 157
5.4. El problema de los "portadores de verdad" 159
5.5. La intuición 161
5.6. La razón 164
5.7. Idea del objetivismo absoluto y de su verdadero alcance filosófico 169
5.8. La defensa del objetivismo absoluto presentada por Moore 175
5.9. Reducción al absurdo del objetivismo absoluto en la versión de Moore 181
6 Tercera navegación de la teoría de la verdad 186
6.2. La crítica cartesiana del realismo 189
6.3. La recaída de Descartes en el realismo 194
6.4. Las posibilidades que el cartesianismo legó a la metafísica moderna 202
6.5. Vida transcendental 206